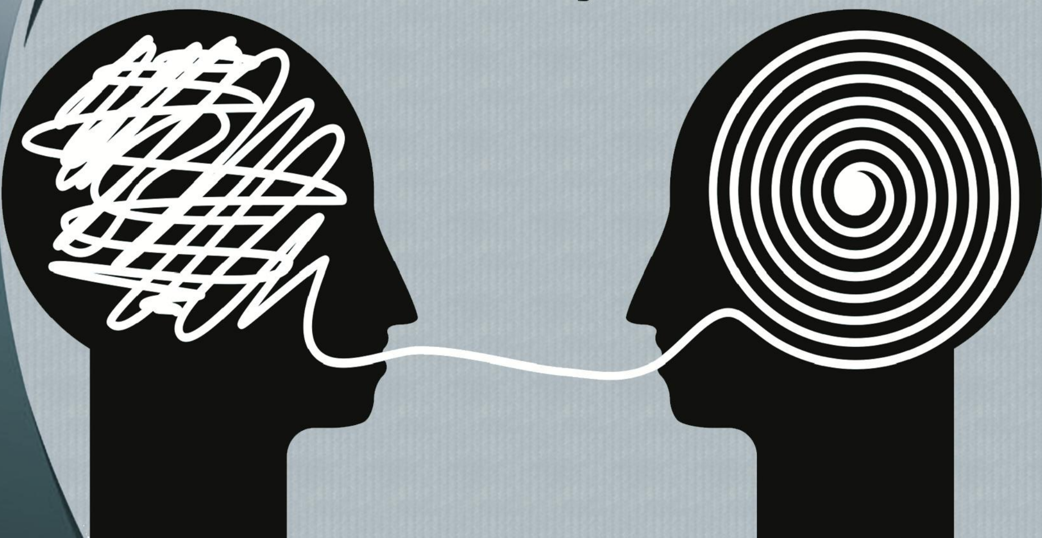
شمس
للنشر والإعلام

شرنقة التحيز الفكري

الأنماط و التجليات



د. مصطفى عطية جمعة

شرنقة التحيز الفكري

الأنماط و التجليات

د. مصطفى عطية جمعة

الكتاب : شرنقة التحيز الفكري

المؤلف : د. مصطفى عطية جمعة

الطبعة الأولى : القاهرة ٢٠١٩

رقم الإيداع : ١١٥٣٩ / ٢٠١٩

الترقيم الدولي : 7 - 680 - 493 - 977 - 978 : I.S.B.N

الناشر

شمس للنشر و الإعلام

٢٧ ش الثلاثين. برج الشانزليزيه. زهراء المعادي. القاهرة

ت فاكس : ٢٩٧٠٠٢٣٩ (٠٢) ، ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)

www.shams-group.net

شمس
للنشر والإعلام

شرنقة التحيز الفكري

الأنماط و التجليات

د. مصطفى عطية جمعة

إهداء

إلى كل من انتصر للحق

وتحلى بالنزاهة والصدق

وتخلى عن كل زيف ورتق

وإلى الأخ الحبيب

الأستاذ / خالد حسن سالم يوسف البوعينين - البحرين

دمتَ أخًا حبيبًا ، وصديقًا حميمًا

محتويات الكتاب

- مقدمة ٩
- الفصل الأول :

نماذج من التحيز والتحيز المضاد ، وقراءة في فكر إدوارد سعيد ١١

- المبحث الأول :

التحيز : المفاهيم ، التمثيلات ، السُّلطة ، المقاومة ١٥

- المبحث الثاني :

تحيزات إدوار سعيد : التكوين ، والتمثلات ، والثمرات ٢٤

- المبحث الثالث :

إدوارد سعيد :من التحيز المضاد إلى التحيز الإنساني ٤٢

- الفصل الثاني :

التحيز للدين في النقد الأدبي الغربي ٦٣

- المبحث الأول :

الدين والنقد الأدبي : في منظور المركزية الحضارية الغربية والتحيز الثقافي ٦٧

- المبحث الثاني :

أثر الدين في النقد الأدبي : التنظير والتطبيق ٨٧

- الفصل الثالث :

النقد العربي والنقد الغربي : أبعاد التلقي والتفاعل والتقييم ١٠٩

- المبحث الأول :

قراءة التحيز : في ضوء نهجي التلقي والتناص ١١٣

- المبحث الثاني :

تلقي المذهبية الأدبية الغربية في النقد العربي ١٣٢

▪ الفصل الرابع :

الأدب ومواجهة الغلو والتطرف : قراءة في منظور التحيز المعرفي ١٥١

▪ الفصل الخامس :

نسق الائتمانية ونقد الحداثة الغربية : دراسة مقارنة بين طه عبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري ١٦٩

- المبحث الأول :

الاختلاف و المقارنة والتمايز : طه عبد الرحمن ونقد الحضارة الغربية ١٧٤

- المبحث الثاني :

النقد العقلاني والأخلاقي للحداثة الغربية : عبد الوهاب المسيري نموذجًا ١٩١

مقدمة

يعالج هذا الكتاب إشكالية التحيز الفكري في أبعادها الثقافية والمعرفية من خلال فصوله التي تناولت الموضوع من زوايا مختلفة، عبر طرح القضية في دراسات متنوعة ، وهذا ما يميَز الكتاب ، ويقدِّم من خلاله الباحث الإضافة العلمية المبتغاة، حيث إنه لا يكتفي بالتنظير، وإنما يضع عينه على التطبيق من خلال تقديم التحيز في موضوعات عديدة... فالفصل الأول يعالج ظاهرة التحيز كما بدت في مؤلفات "إدوارد سعيد" ، وكيف انتصر للنقد العلمي الإنساني الموضوعي ، بعيدًا عن التحيزات الغربية واستعلائها على العالم ، عبر النظرة الأفقية المتعمقة لمسيرته الحياتية ، وأيضًا لمؤلفاته المتعددة، التي انحازت لقيم عظيمة.

وفي الفصل الثاني ، نتوقف عند بُعد جديد في التحيز ، ألا وهو تجليات الدين في النقد الأدبي الغربي، وكيف أن النّقّاد الغربيين كانت لهم انحيازاتهم الخاصة ، التي تخالف ما أعلنوه من حِيدة وموضوعية وإنسانية ، فالنقد الأدبي الغربي جزء من المركزية الحضارية الغربية ، بكل تجلياتها المعرفية والفكرية والدينية.

وفي الفصل الثالث ، واصلنا قراءة التحيز من منظور منهجية التلقي ، وذلك بالإبحار في فكر أحد النّقّاد العرب الكبار، ألا وهو "د. شكري عيّاد"، والذي وقف موقف المناقش والمتأمل لمجمل التجربة النقدية العربية المعاصرة ، وكيف تلقت هذه المناهج بكل ما تحمله من تحيزات فكرية

فلسفية ومعرفية غربية، وهو ما أدَّى إلى ما يُسمى صدمة المناهج الحداثية، وحالة الرفض الكبرى التي وجدتها في البيئة الثقافية العربية، مما يتطلب التعامل الحذر مع المنهجيات الغربية المستوردة.

ويأتي الفصل الرابع ليعالج موضوع الساعة، وهو التطرف الفكري، وكيف يمكن مواجهته أدبياً، من خلال تعميق المنظور الإسلامي في الأدب العربي.

أما الفصل الخامس فهو مقارنة بين مشروعين فكريين مهمين، الأول للفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"، والثاني للناقد الأدبي المصري "عبد الوهاب المسيري"، وهما معاصران، وعمل كلٌّ منهما بشكل منفرد، في نقد الحداثة الغربية، من منطلق تحيزهما العقلاني والأخلاقي للحضارة الإسلامية وخصوصيتنا الثقافية.

آمل من الله سبحانه أن يكون هذا الكتاب جُزءاً من التراكم المعرفي في قضايا التحيز وإشكالاته، يضاف لجهود أخرى سابقة، ومعاصرة له.

الفصل الأول

نماذج من التحيز والتحيز المضاد
وقراءة في فكر إدوارد سعيد العلمي

نسعى في هذا الفصل إلى مناقشة التحيز بوصفه: فكرًا ورؤيةً، وماهيةً وبنيةً، وأداةً وممارسةً، وتطبيقاتٍ وثمراتٍ، في فكر "إدوارد سعيد"؛ على قناعة من الباحث أن أحد الأُسس التي انطلق منها "سعيد" في كتاباته العديدة هو مواجهة التحيز في صوره الظالمة، وتمثيلاته المُعبِّرة عن المركزية الغربية وتصوراتها المتخيلة عن العالم عامة، والشرق خاصة. وهذا لا يعني رفض التحيز، بقدر ما هو الانتصار للتحيز في مضمونه الإيجابي، والذي يعني: الموضوعية والبحث عن الحقائق كما هي كائنة، وليس كما يتخيلها العقل وترومها النفس. وأيضًا الذود عن القيم الإنسانية، ورفض كل ما هو عنصري طائفي، والانتصار للمبادئ السامية التي تضع الحقيقة فوق القناعات، والعدالة فوق تصورات الدول والمجتمعات، وتسعى للخير أنَّى ومتى وُجد.

ومن هنا يمكن أن نقول إننا نطمح في قراءة مشروع "سعيد" في أُسسه الفكرية المستندة إلى مقاومة التحيز الاستعلائي بوصفه أحد تلك الأُسس. فبلا شك هناك مرتكزات فكرية/ نفسية وراء كتابات "سعيد"، منها مواجهة هيمنة السُّلطة، والثقافة السلطوية، وسلطة الثقافة، ومثقفي السُّلطة، واستثمار أدواته بوصفه ناقدًا أدبيًا في الأساس، لقراءة التحيز في تجليات الفكر الغربي وقراءته للعالم، والتي أدَّت إلى تغييب العلمية والموضوعية والحقيقة لحساب أحكام القيمة والتصورات المغلوطة، مما أنتج إقصاء المنهجية العلمية وتواريها في كثير من الدراسات والبحوث؛ وإن تدثَّر باحثو الغرب –ومن سار في فلكهم – بما أسموه منهجيات العلوم الإنسانية، والتي حملت في طياتها قناعاتهم ورؤاهم المتخيلة، وللأسف قدَّموها للعالم على أنها مُسلَّمات ومنطلقات.

استطاع الناقد "إدوارد سعيد" أن يرتقي بموهبته النقدية ليتجاوز النص إلى التحيزات الكامنة خلفه ، والمتلبسة لكل من المؤلف / مُنشئ النص ، والقارئ / متلقي النص ، وأن يبحث فيما خلف الفكر ، ووراء الماهية ، مُسقطًا في قراءته أي هيمنة سلطوية للنص أو المؤلف أو القارئ أو المنظومة الفكرية.

في ضوء ذلك ، جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث : يناقش أولها أشكال التحيز وأنماطه ومفهوم التحيز وتكوينه والتحيزات المضادة المترتبة عليه. ويعرض ثانيهما : لتشكل التحيز عند إدوارد سعيد من خلال مذكراته ، ويقرأ ثالثهما مشروع "سعيد " في إطار التحيز الإيجابي لما هو إنساني وخيري وساميّ ، ومقاومة كل أشكال التحيزات الاستعلائية.

المبحث الأول

التحيز : المفاهيم ، التمثيلات ، السُّلطة ، المقاومة

ليس التحيز كُلاً واحدًا ، ولا مفهومًا أُحاديا ، وإنما ينطوي على تعدديات ، تتجه إلى المفاهيم المتصلة به ، كما تتعلق بكينونة التحيز ذاته ، كونه غير مقتصر على فرد ، وإنما يشمل الفرد العامي البسيط ، والمتعلم ، والمثقف ، وأيضًا الجماعة المحلية والمجتمع الأكبر ، والدولة وسُلطاتها وكل من يرتبط ويدور في فلكها. وبذلك ، لا يمكن فهم التحيز بوصفه مفهومًا ثابتًا ، وإنما هو مفاهيم عديدة ، تتجلى في نصوص وتصورات وتمثيلات ، ينتجها الفرد والجماعة ، السُّلطة والدولة ، وتتجلى في قنوات إعلامية وأوعية ثقافية وفنية، ونصوص مرئية وشفاهية.

لذا ، ستنطلق مناقشتنا لمفهوم التحيز من نقطة مفادها "التعددية" والتي يشتمل عليها التحيز في بنيته ، لذا ، من الممكن أن نطلق عليها مصطلح "التحيزات المتعددة" ، فالتحيز ليس مجرد مفهوم ولا طرح ولا حكم يعبِّر عن قناعات بعينها ، وإنما يشمل مفاهيم تتنوع بتعدد القناعات والتصورات المترسخة. وهو أيضًا يحتوي على بنى متضادة تصاحبه ، فإذا وُجِد تحيزٌ لأمرٍ ما ، فإن هناك تحيز / تحيزات مضادة تصاحبه ، فوجوده ليس أُحاديا في رؤاه كما يبدو للبعض ، أو كما يسوِّقه البعض عندما يقدِّم رؤية أُحادية ، على أنها حقيقة مطلقة ، فهذا ما لا يستقيم مع التفكير العقلاني ، خاصةً في العلوم الإنسانية والمناحي الثقافية والاجتماعية ، والتي تخضع جُلُّها إلى انحيازات ونظريات كثيرة في اختلافاتها ، ومتعددة في منطلقاتها.

إن التحيز – في مفهومه – يعني وجود منظومة معرفية (واعية وغير واعية) لدى الإنسان يتلقى من خلالها كمًّا هائلاً من الإشارات، فعالم الإنسان مُدَّنس دائمًا بالخبرة، فليس لديه البراءة الأولى [١]، التي تجعله صافي النفس والعقل والقلب وهو يتعرف على الجديد عليه أو القديم دون مرتكزات معرفية سابقة، بل يقوم باستقبالها وفق تلك القناعات المستقرة في أعماقه. وأيًّا كانت الإشارات الواردة إليه فإنه يتلقاها حسب تحيزاته، وينطبق الأمر نفسه على اختياراته منها وردود فعله إزاءها.

إن التحيز – في جوهره – نمطٌ من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظّف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات [٢].

ونعني بالتحيز هنا: التحيز المرتبط بالنزعة المتسلطة التي تنتصر لقناعة القوي بغض النظر عن عدالتها وارتباطها بالقيم الإنسانية السامية. لذا يمكن نعت هذا التحيز بأنه التحيز الامبريالي / الاستعلائي، والذي ينطوي على بُعدين في طياته: الأول نرجسي يجعل الفكر منحبسًا عند تصورات معينة، مستقاة من روافد مركزيته وتكوينه الثقافي الخاص، ويستغل أدوات قوته في فرضها. والثاني: إقصائي ويتمثل بعدم قبوله لتصورات أخرى، يمكن أن تهدم تحيزاته، مما يعني مزيدًا من استعلاء الذات، يضاده مزيد من التحقير / التهوين / النفي للآخر.

---

١) فقه التحيز، د. عبد الوهاب المسيري، ضمن: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعـوة للاجتهـاد، منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط٢، ١٩٩٦م، ص ١٧.

٢) المطابقة والاختلاف، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ودار الفارس للنشـر والتوزيع، بيروت/عمّان، ط ٢٠٠٤،١ م، ص ١٥.

وهذا يصدق على الإنسان الفرد أيًّا كانت ثقافته، فالأمر يرتبط بما وقرَ في قلبه. ونفس الأمر ينصرف إلى الجماعة أو المجتمع، بمعنى أن الجماعة – صغرت كانت أو كُبرت – لها تحيزاتها المسبقة التي تبني عليها مواقفها واستقبالاتها، بناءً على التحيزات المعرفية والشعورية المستقرة في وجدانها الجمعي. وهو ما يفسِّر لنا حالة التوحد بين غالبية / كل أبناء الجماعة / المجتمع عندما يتعرضون لقضية جديدة، فيتشكل منهم موقف عام، مبني على تحيزاتهم المشتركة، حتى إن شذَّت آراء هنا أو هناك، ضد السياق العام، فهذا لا ينفي وجود قواسم مشتركة من القناعات المتحيزة. لذا، فإن صُنَّاع السياسات إذا خطَّطوا لأمرٍ ما، فإنهم يطلقون حملات تمهيدية، تبني على ما لدى الناس من تحيزات، ومن ثم تهيئهم إلى تقبل القضية الجديدة، عبر تمهيد الأرض الفكرية والنفسية.

وعندما نفكِّك مفهوم التحيز في تطبيقاته المعرفية؛ نُفاجأ بحجم النسبية الكبيرة في طياته، بمعنى أن هناك جوانب من المشكلة يضخِّمها على حساب إضمار أو تصغير جوانب أخرى، وتلك قضية مهمة، تدفعنا لفهم أعمق لمعالجة كثير من الإشكاليات في عالمنا، والتي تُقدَّم للإنسانية على أنها قناعات لا خلاف عليها.

ويبدو هذا واضحًا في النماذج المعرفية والمنهجيات العلمية التي تنتجها الحضارة، حيث توجد معايير داخلية من المعتقدات والفروض والمسلمات والإجابات عن أسئلة كُلية ونهائية تشكِّل الجذور الكامنة، وتقف خلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم، أي أنها تصوغ النماذج والتمثيلات والمتخيلات والقناعات[٣].

---

٣) فقه التحيز، د. عبد الوهاب المسيري، ص ١٧

ويتطور الأمر أكثر ، عندما تتحول المعالجة إلى مثاقفة مخططة ومضبوطة عند التصدي لمشكلات أو قضايا بعينها ، أو تسعى إلى تبني مشروع ما. تلك المثاقفة المخططة ناتجة عن حركة منظمة تسعى للاستفادة والهيمنة أي أنها مثاقفة قهرية ، تختلف عن المثاقفة التبادلية الطوعية المؤسسة على مفهوم التأثير والتأثر والتعاون، ودون إدخال مفاهيم احتكارية أو تسلُّط رؤية مركزية بما تحويه من امبريالية، تعتمد نظرة شمولية تقصي الاحتمالات الأخرى [٤]. وتتضافر معها أجهزة إعلامية تحرِّكها أنظمة حُكم وسُلطات ورؤوس أموال لتفرض رؤيتها كأنها مسلَّمة.

والمثال الأبرز على ذلك هو " الإرهاب " والذي تعرِّفه المخابرات المركزية الأمريكية بأنه "التهديد باستعمال العنف أو استعماله لتحقيق أهداف سياسية من قِبل أفراد أو جماعات سواء كانوا يعملون لمصلحة سلطة حكومية رسمية أو ضدها... مستهدفة الانقلاب على أنظمة حُكم معينة أو معالجة ظلامات وطنية أو فئوية أو إضعاف النظام الدولي" [٥]. إنه مفهوم توصيفي بمعنى أنه يصف مظاهر الإرهاب وآثاره المدمرة ومآلاته وشخصياته، أي يتعامل معه بوصفه شرًّا مطلقًا، وأن الإرهابيين أشخاص عاشقون للتدمير ، على الرغم من إشارة التعريف إلى ظلامات تتسبب فيه، ولكنه لم يسع لعلاج مسبباته، وإنما ترك المفهوم فضفاضًا مطاطيًا، يمكن استخدامه في نعت من يخالف النظام الدولي الذي تتزعمه الولايات المتحدة.

وتتعمق المشكلة أكثر ، عندما ننظر في المآلات الفعلية لمفهوم الإرهاب، حيث يكاد ينحصر في العرب والإسلام عامة، والجماعات الأصولية خاصة،

---

٤) إشكالية التحيز في الفكر العربي المعاصر ، د. غزلان هاشمي، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العراق، العدد (١٥)، مارس آذار ، ٢٠١٤م، ص ٢٧٣.

٥) الإرهاب: بذوره وبثوره.. زمانه ومكانه وشخوصه، د. هشام الحديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ٤٩.

بجانب نعت كل من يهاجم الكيان الصهيوني بعمليات المقاومة بأنه إرهابي؛ عبر قنوات إعلامية، تتخذ من الرؤية العنصرية الأُحادية سُبلاً لها، في خطاب إعلامي انتقائي يستهدف التأثير على الرأي العام الغربي أولاً، والرأي العام العالمي ثانيًا، ويتغافل عن إرهاب تمارسه دول كبرى أو صغرى (كما رأينا في الأراضي الفلسطينية المحتلة أو جنوب لبنان أو في مأساة البوسنة والهرسك أو قضية كشمير)، لمجرد أنها تدور في الفلك الأمريكي، مما يجعلنا نتوصل إلى النتيجة التالية في تعريف الإرهابي في منظور التحيزات الغربية بأنه: "هو عدونا الذي يقوم بعمليات إرهابية، أمَّا صديقنا الإرهابي فليس إرهابيًا ما دام إرهابه يُمارس ضد خصومنا" (٦).

وتصبح المحصلة في النهاية سيادة التنميط محل الموضوعية، والاحتفاء بقيم غيرية ومعايير أُحادية الجانب، من أجل ترسيخ منطق القوي، وينصرف الأمر إلى نشر عاداته وقيمه وأنساقه الفكرية، بل ونشر نظام معيشته على الثقافات المغلوبة.

وتكون الإشكالية الأكبر، عندما يرتبط التحيز بسلوك المثقفين والمفكرين وقادة التأثير والرأي في المجتمع، فهؤلاء يمارسون التحيز في صوره النخبوية، ويتوحدون مع توجهات المجتمع - وإن كانت ظالمة متعدية -، والأدهى أنهم يشكلون سُلطة أخرى، تتسلح بسُلطات الدولة ونفوذ أجهزتها، فيما يمكن أن نسميه بـ"سُلطة الثقافة المتحيزة"، والتي هي سُلطة موازية، ولعلها السُّلطة الأكثر تأثيرًا، لأنها تحتمي بسُلطة الدولة الفعلية، مروِّجة لخطابها الإعلامي والفكري، وترهب خصومها بتوحّدها مع سلطة الدولة، بكل مؤسساتها ودعمها المادي والمعنوي والإعلامي. فسُلطة الثقافة المتحيزة ما هي إلا تجمع عدد من المثقفين واختيارهم التحيز لصالح الدولة، وتبنيهم

---

٦) السابق، ص ٥٠.

لخطاب الدولة الفكري والثقافي، سواء الموجه للشعب في الداخل أم الموجه للخارج، ومن ثم شرعنته وإضفاء الطابع العلمي عليه.

وهذا يقودنا إلى رصد ظاهرة علاقة المثقفين بالدولة وأجهزتها، لنكتشف أن: مفهوم السُّلطة قد اتسع، وتداخلت ملامحه، ومع هذا التداخل غابت ملامح الممنوع والمباح والمُحلَّل والمُحرَّم وأصبحت الملامح خاضعة للمزاج الخاص برجال السُّلطة وحرصهم على ترسيخها بكل الوسائل المتاحة... وتسعى السُّلطة لتأكيد شرعيتها ببعض المستندات الاجتماعية والعرفية ذات الحدود الواضحة وصولاً إلى أهم هذه المستندات وهي المستندات الثقافية، لتصبح الثقافة سلطة أيضًا [٧].

فعندما تتحول الثقافة إلى سلطة، فإنها تصبح مغايرة لمؤسسات سلطة الدولة، لأنها تمتلك أفقا واسعا من الهيمنة الفريدة التي لا تحتاج إلى مستندات رسمية وشرعية مثل مؤسسات السُّلطة، إذ هي ترى نفسها فوق القوانين والتشريعات، وأن سُلطتها مبسوطة على الجميع على اختلاف فئاتهم وطبقاتهم [٨]، فسُلطة الثقافة مسلحة في الخفاء بسُلطة الدولة ودعمها وهو ما يتجلى في حجم المساحة الهائلة التي يتمتع بها مثقفو السُّلطة من حضور في الإعلام والتعليم والجامعات؛ مما يمكِّن لخطابهم الوجود والتأثير والشرعية، فيؤثر في الجماهير بحقائق القوة والحضور، وقد يشكِّل تحيزات جديدة للمجتمع. يستتبع ذلك ما يمكن تسميته "مقاومة التحيز"، الذي هو نابع من مفهوم "مقاومة النظرية" واستحالة السيطرة عليها، وهو أمر يتصل بالوعي النقدي للمثقف الذي سيعمل عقله أمام الآراء والأفكار المطروحة عليه [٩]،

---

٧) من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، د.محمد عبد المطلب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد (٧٩)، شتاء – ربيع ٢٠١١م، ص ٥٢.

٨) السابق، ص ٥٥.

٩) الوعي المحلّق: إدوارد سعيد وحال العرب، يحيي بن الوليد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٢٩٧.

إما بالتأييد أو الإنكار أو المناقشة أو المقاومة، وكلها تمثِّل أشكال التلقي للتحيز والنصوص التي تروِّج له، وتمثل أيضًا التلقي الإيجابي أو العنيف أو الهادئ ويكون على درجات حسب نوعية المتلقي، فإذا كان إنسانًا عاديًا، وتلقَّى – مثلاً – كلامًا يهاجم بعض الإسلام أو رسوله أو ثقافته، فقد يكتفي بالتعليق، فإذا وجد هجومًا عنيفًا على قناعاته المتفقة مع عقيدته، فقد يتحول رد فعله إلى ممارسة عنيفة، أمَّا المثقف فهو يقاوم بوسائله وأدواته والمتمحورة حول إنشاء نصوص: كتابية أو شفاهية، يرصد ويحلِّل ويصنِّف ويدلِّل ويبرهن وينظِّر بها.

وتكون مواقف المثقف في مقاومته للتحيز متخذة نهج "محاورة النظرية" والذي يسعى إلى التحرر من النظرية ذاتها، ومن "الصنمية، والعقائدية، والإطلاق، والتخييل" [١٠] وهو أداة الناقد الذي ينطلق من التأسيس على الوعي بالنظرية أولاً، ثم الفكر القرائي لها ثانيًا، ومن ثم يناقش جذورها التكوينية وتطبيقاته [١١].

على جانب آخر، فإن هناك إشكالية تتصل بالتحيز في تجلياته وأبعاده المختلفة، ولا يمكن فهمه أو تفكيكه أو التعامل معه إلا من خلالها، ألا وهي "التقاطعية" والتي تدرس كيفية الاعتماد المتبادل في بنياتها على علوم عديدة، مثل الجنوسة والعرق والطبقة والقومية بوصفها تراتبيات هرمية متمايزة [١٢] كما تستكشف كيف يمكن لهذه المنظومات أن تبني بعضها البعض، أو بالأدق

---

١٠) السابق، ص ٢٩٩. وتجدر الإشارة إلى أن هذا النهج مأخوذ من آراء إدوارد سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد".

١١) السابق، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

١٢) نقض مركزية المركز، الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات (بعد استعماري ونسوي)، تحرير: أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، ترجمة: د.يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٣م، الجزء الثاني، ص ٧.

تتراكب بعضها مع بعض، من أجل إيجاد تحليلات تقاطعية وفهم أكثر لقضايا الإنسان[١٣].

وإذا قرأنا التحيز في ضوء التقاطعية، سنجد وشائج قوية، بل إن التحيز ذاته قائم على تقاطع عشرات العلوم والدراسات الإنسانية وتداخلها من أجل تكوينه. مثل الدين والعرق واللغة والموقع الجغرافي والتاريخ والفلسفة والأدب والفنون.

إن التقاطعية تجعل التحيز أشبه بنقطة التلاقي لأبعاد وروافد وعلائق مختلفة، كلها تتجمع وتصب في ذات الفرد: عقله ووجدانه، ومن ثم تساهم في تحديد ردود فعله واختياراته. ومن ثم، فإن تحليل التحيز يستتبع وجود ثقافة عميقة لدى الناقد وهو يحلل، حتى يستطيع فهم وترجمة العلامات والاختيارات والمقولات التي تصدر عن الشخص أيًّا كان موقعه في المجتمع أو الثقافة أو العلم. وهو ما يتجلى في تأسيس القناعات وصياغة الوجدان الفردي والجمعي، ويفسِّر عملية استقبال / تلقي الآراء والنظريات، وهو ما يعيننا كثيرًا في قراءة منجز "إدوارد سعيد".

إن التقاطعية على صلة وثيقة بالفكر ما بعد الحداثي، الذي واجه حركة الحداثة الغربية ومركزيتها الفكرية وما ساد فيها من حتمية ميكانيكية وواحدية مادية ساحقة وعلمانية فجة، تعمل على إقصاء كل ما هو آخر سوى المادة، وعلى إنكار للقيمة بكل أبعادها أو تحييد القيم، فصارت المنظورات الفلسفية الراهنة أكثر مرونةً وخصوبةً وإنسانيةً وتعدديةً وتفتحًا، وأرست رؤية مهمة للعلم شعارها: ليس العلم نظامًا مقدسًا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووأد الثقافات الأخرى فتحرم

---

١٣) السابق، ص ٩.

البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب. فالمنهج العلمي لم يعد منفصلاً بحال عن قيمه وأخلاقياته ومسؤولياته الحضارية (١٤).

وقد كان "إدوارد سعيد" واعيًا لهذا البُعد، بل إن جهوده في قراءة التاريخ والثقافة والأدب والفنون والسياسة، متفقة مع رؤى مع ما بعد الحداثة، بل وتؤكد على أهمية الوعي بالأنساق المعرفية الأخرى، خاصة ثقافات الشعوب المستعمرة والتاريخ المهمش، ورفض الهيمنة الكولونيالية الغربية، وما روَّجته من جبروت للغرب.

إزاء ما تقدم، علينا أن نرصد نقاطًا عديدة في إشكالية التحيز وتقاطعاتها، أولها: أن التحيز كامن وحادث، ويُمارس من قِبل العادي والنخبوي، المثقف والمؤسسة. وثانيهما: أن التحيز ليس عملية إرسال من طرف واحد، فهناك أطراف أخرى تتصل به: مستقبلة ومتوافقة معه، أو مقاومة ورافضة له. ثالثها: إن عملية التحيز بشقيها المرسل والمستقبل، لها تجلياتها / تمثيلاتها المُعبِّرة عنها، سواء كانت شفاهيةً، أم نصوصًا مكتوبة أو مرئية، أو مقاومة سلوكية.

وفي المبحث التالي، سنناقش أنماط التحيز وتشابكاته في فكر "إدوارد سعيد" عبر نماذج من مؤلفاته، متوخين تكوينه الخاص وقناعاته المتولدة، وتجلياته في كتاباته.

---

١٤) السابق، الجزء الأول، ص ١٧.

المبحث الثاني

تحيزات إدوار سعيد : التكوين ، والتمثلات ، والثمرات

تشكَّلت شخصية "إدوارد سعيد" من جذور معرفية ووجدانية واجتماعية وجغرافية وتاريخية ودينية ، وكلها تصبُّ في شخصية باحثة عن الحقيقة ، رافضة للهيمنة والإقصاء ، معادية للمظلومية والتجني وإلغاء الآخر ، بجانب روحه المتمردة بعكس ظاهر شخصيته الهادئة ، فقد عرف التمرد ومارسه بأشكال مختلفة ، مرَّات بالصمت والاكتفاء بالرصد والمراقبة ، كثيرًا ما كان يعبِّر عن وجهة نظره بعد فترات طويلة من الصمت ، وعندما تقدَّم في السن وامتلك القلم والمنهج العلمي والمكانة الأكاديمية مارس التمرد في أجلِّ صوره ، متحديًا تعليمه الكولونيالي ، ومنظومة التعليم الأمريكي التي ورثت الكثير من تصورات وتمثيلات الاستعمار الأوروبي ، وواجه اللوبي اليهودي المتجذر في السياسة والثقافة والأكاديمية الأمريكية.

هل كان "إدوارد سعيد" متحيزًا ؟... نعم ، وقد أعلن هذا التحيز واضحًا في العديد من كُتبه ، متمسكًا بهويته العربية ، رافضًا الاستعلاء الحضاري والثقافي ، منحازًا إلى جذوره الجغرافية والتاريخية والثقافية ، مدافعًا عن الحق دون تعصب لعرق أو جغرافيا أو دين أو ثقافة أو حضارة. وشتان ما بين تحيز "إدوارد سعيد" ، وتحيز الآخرين ، الذين تجمدوا عند إيديولوجيات بعينها ، وتمسكوا بأفكار ثابتة ، وبتمثيلات عدَّوها حقائق ، وقدَّموها للعالم على أنها منطلقات ، وفي الحقيقة أنها مجرد افتراضات ، قابلة للنقاش ، وسرعان ما سقطت عندما وُضعت على المحك العلمي من براهين وأدلة ، ناهيك عن حقائق الواقع والتاريخ والحياة.

كانت القضية بالنسبة إليه واضحة ومحسومة ألا وهي: مناصرة الحقوق، وعدم غمط أصحابها، ورفض الزيف والتدليس والتنميط. وليس كما اتهمه اللوبي الصهيوني بأنه " بروفيسور الإرهاب " لمجرد مناصرته للحقوق الفلسطينية، ومعاداته للمشروع الصهيوني، ورفضه طروحات الاستعمار الغربي.

إن أبرز ما تميز به "إدوارد سعيد" هو "الحركية الفكرية" التي جعلته مثل النحلة يرتشف من الثقافات والأفكار والمناهج والعلوم، ولا يعرف ركونًا ولا جمودًا، وإنما التجديد عنوانه، والحقيقة مبتغاه، والقيم الإنسانية ديدنه، وهذا ما جعل أعماله بستانًا متنوعًا من أزهار وثِمار، قُرئت عشرات المرات، وما زالت تفيض بالجديد من فِكرٍ ورُؤى.

وهو ما أشار إليه "د. محمد عناني" معلقًا على المذهب الفكري لإدوارد سعيد: "فهو مذهب تكاملي دينامي، بمعنى أنه يربط الظواهر المختلفة في المجتمع (التي يكمل بعضها بعضًا)، ويقبل مبدأ الحركة والتغير (أي الدينامية)، باعتباره المبدأ الذي لابد من وضعه أساسًا لتحليل أي ظاهرة إنسانية ومن بينها الفكر والأدب" (١٥)..

والوشائج بين التحيز والدينامية الفكرية والتكاملية قائمة، فالمفكر الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويفتديها بقلمه وفكره، ومن أجل ذلك يظل في لهاث من أجلها، لا يعرف ركونًا، لأن الحقيقة تعني معلومات موثقة، للبناء عليها أو لتصحيح ما افترضه البعض أنه حقائق.

---

١٥) في تصدير د. محمد عناني في ترجمته لكتاب: تغطية الإسلام: كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، إدوارد سعيد، دار رؤية للنشر والتوزيع، القـــاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٥.

هذا، وستكون قراءتنا تحليلية – لأبرز أعمال إدوارد سعيد – من منظور التحيز والتحيزات المضادة الناتجة عنه، وأيضًا من منظور التقاطعية، لعلوم وثقافات ورؤى وأحداث اشتبك معها "إدوارد سعيد"، مثلما اشتبكت هي معه.

وسنقرأ أعماله بغض النظر عن تاريخ صدورها وترتيبها بالنسبة لقائمة مؤلفاته، ساعين إلى الوقوف على أبرز مرتكزات شخصيته وفكره من واقع كتاباته ، فنبدأ بمحاولة فهم تكوينه ومواقفه من الحياة والناس من خلال مذكراته، ثم نقرأ عددا من كتبه، التي توضح بجلاء طبيعة تحيزاته، وكيف بحث عن الحقيقة ، وانتصر لها ، غير مستسلم لحياة أكاديمية مريحة في جامعة كولومبيا ، دون هجوم يكال له، أو اتهامات تنصب على مسامعه ليل نهار ، وبعضها – للأسف – صدر من بني جلدتنا [١٦]، عندما اختلفت مواقفه وتضادت مع المواقف السياسية ، فانحاز كعادته لما يراه حقوقًا لا تقبل التفريط أو المساومة.

– تكوين الذات وقراءة الحياة:

تمثِّل "التقاطعية" نهجًا لفهم روافد التحيز للذات الإنسانية ومعرفة أبرز مكوناتها التي ساهمت في إيجاد شخصية عظيمة مثل إدوارد سعيد (وُلِدَ ١ نوفمبر ١٩٣٥ القدس – وتوفي ٢٥ سبتمبر ٢٠٠٣ الولايات المتحدة) ومن ثم تعين في تحليلها.

يمكن – بدايةً – نعت شخصية "سعيد" بأنها شخصية متناغمة التركيب، ونعني بهذا أن روافدها متعددة وثرية في آن، غير متناقضة المواقف، ولا شاذة الآراء ، ولا منحصرة في التخصص العلمي ، المحدود بجدران

١٦) انظر للمزيد: الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب، ص ١٣٩ – ١٤٦. حول هجوم بعض مفكري العرب وساستهم على إدوارد سعيد، خاصة موقفه من اتفاقية أوسلو وما بعدها.

الأكاديمية، وإنما تنفتح على العالم بمقدار اتساع العالم ورحابته. ولعل هذا كان واضحًا في مؤلفاته الكثيرة، فقد تعلم الكثير من اللغات، واشتبك مع علوم وفنون، وكلها كانت تصب في بوتقة شخصيته، تثريها وتضيف إليها، ومن ثم تفيض على إنتاجه العلمي.

لقد كان "إدوارد" واعيًا بهذا الثراء، على نحو ما يفصِّل في مقدمة كتابه "في المكان الخطأ" [١٧]، حيث الموسيقى والشعر والأوبرا تتضافر مع السياسة والتاريخ والجغرافيا والفِكر، لتصنع في النهاية شخصًا شاءت له الأقدار أن يعيش مختلفًا.

إن تكوينه الخاص يعود إلى مرتكزات عديدة، تتصل بداية بالجغرافيا، فهو فلسطيني في مولده ومهده، قاهري – وأيضًا لبناني – في تربيته وتنشئته وتعليمه، ثم أمريكي في استكمال دراساته العُليا وعمله الجامعي والأكاديمي ومن ثم الإقامة الدائمة. وهو أيضًا مسيحي عاش في أرض مهد المسيح (عليه السلام)، مجاورًا لبيت لحم، وكنيسة القيامة. ولا غرو أن تكون عاصمة بلده فلسطين هي القدس بكل ما تحمله من رموز القداسة، وما تحمله أحجارها من تاريخ.

أيضًا، فقد عاش "إدوارد" وسط مجتمع ثقافته عربية إسلامية، كما يُقال عن مسيحيي الشرق، إنهم مسيحيون ديانة، مسلمون ثقافةً ولُغةً، وهذا ما يفسِّر لاحقًا اهتمامه بتصحيح الصورة النمطية عن الإسلام: الدين والثقافة والحياة والناس، على نحو ما نجد في كتابه تغطية الإسلام، الذي شدَّد فيه على أن مصطلح "الإسلام" الذي يطلقه الغرب يعني في ظاهره أمرًا واحدًا بسيطًا، وأما في الواقع، فالمصطلح في أحد جوانبه ليست له دلالة واقعية،

---

١٧) **في المكان الخطأ، إدوارد سعيد، ترجمة: د. خالد غادري، دار الفرقد للطبع والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٧، ٨.**

وهو من جانب ثان لا يزيد عن كونه بطاقة إيديولوجية، وهو من جانب ثالث اسم لا يتجاوز الحدود الدنيا في الإشارة إلى الدين الإسلامي "وهو في الحقيقة يشير إلى عالم إسلامي له جغرافية ممتدة في قارتي آسيا وإفريقيا وأوروبا، وله مجتمعاته ودوله وتاريخه وأنماطه الثقافية [١٨]. ومن ثم راح يفنِّد في الكتاب صورة الإسلام كما يعيها الغرب وشعوبه، وهي صورة مشوهة مبتسرة، مصنوعة إعلاميًا، ولا تُعبِّر عن حقيقة الإسلام ولا المسلمين.

نلاحظ هنا أن التحيز جاء على وجهين: الأول تحيز إيجابي نحو الإسلام والدفاع عنه في ضوء انتماء "سعيد" إلى الثقافة العربية الإسلامية، وإن لم يكن غير مسلم. والوجه الثاني: أنه تحيز مضاد ضد الغرب الذي دأب إعلامه وخبراؤه وأيضًا مفكروه على تقديم الإسلام بصورة نمطية كأنه كل واحد يشتمل في طياته على نظرة كُلية، تتجاهل أن الإسلام: بشر، وجغرافية، وتاريخ، ودين، وتهديد، وتخلف، ورجعية، نفط، إبل، صحراء... إلخ. لا يمكن قراءته بهذه الطريقة.

ونرصد أيضًا أنه لم ينجرف وراء دعاوى الكولونيالية، ولا مقولات المستشرقين، ولا من تتلمذ على أيديهم من الشرقيين، ولم يجعل ديانته المسيحية حاجزًا، بل جعلها نبراسًا لفهم الواقع أكثر، ولمعرفة أن الشرق مهد الأديان الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وأنه محتضن لمقدساتها وساحة للتعايش بينها، وقد رأى "سعيد" هذا التعايش بنفسه في فلسطين، قبل قيام إسرائيل وفي مصر ولبنان، فلا معنى لمنظور طائفي، يتغذى من دعاوى الاستعمار.

---

١٨) تغطية الإسلام، ص ٢٨، ٢٩ .

أمَّا موقف إدوارد من اللغة – بوصفه وعاءً ثقافيًا – فهو يصفه بنفسه، معبِّرًا عن مشاعره، وقد عاش حياة ثنائية اللغة، يقول: الشقُّ الذي حدث في حياتي كانت خطوطه بين اللغة العربية لغة ولادتي، واللغة الإنكليزية لغة العلم، ولاحقًا لغة العمل والتعليم كأستاذ جامعي، لهذا لم يكن من السهل نقل الحدث إلى لغة أخرى. هذا ما عدا الاختلاط والتداخل الذي حصل بين اللغتين، لهذا كان بالغ الصعوبة نقل الخبرات من اللغة العربية إلى اللغة الإنكليزية" (١٩).

فلم تكن العربية مجرد لغة تواصل يومية عنده، وإنما هي لغة حياة وتكوين وخبرات وأشياء، امتزجت مفرداتها بنفسه، وارتبطت بذكريات في أعماقه. وقد دوَّن هذا في كتاب مذكراته (في المكان الخطأ) مقرًّا بأهمية "تجاوز الهوة العميقة التي تفصل بين حياتي الماضية وحياتي الحالية، كوني أعترف بذلك ليس للمناقشة أو الاسترسال بل لأنها الحقيقة بعينها" (٢٠).

نتوقف في الاقتباسين السابقين عند مفردتين معبرتين: الشق، والهوة، وكلتاهما معبِّرتان عن أزمة يعيشها ويعترف بها، وهي وجود انفصالية في حياته، بين حياتين: شرقية وغربية؛ مختلفتي اللغة والثقافة والناس والخبرات. ولعلَّ هذا ملمح متميز في تكوينه، والذي يفسِّر لاحقًا كتاباته المتعددة، التي امتاح فيها من الشرق عبيره وروحه وذكرياته وحياته وثقافته، وسعى إلى الدفاع عنه، أمام آخر أوروبي / أمريكي غربي، يستعلي على الشرق ثقافةً وتاريخًا وتصورات ورؤى، وكثير من الشرقيين المقيمين في الغرب وأمريكا تناسوا أصولهم الشرقية وانحازوا – ثقافةً وحياةً وجنسيةً ومعيشةً – إلى الغرب، وعدُّوا الشرق مجرد ذكريات، يمكن البوح بها

١٩) في المكان الخطأ، ص ١٠.

٢٠) السابق، ص ١١.

واسترجاعها، دون التنازل عن مواصفات الحياة الغربية: تفكيرًا ومعيشةً ومزايا وروحًا وفنونًا. أي أن الشرق عاش في نفوسهم مضمرًا، متواريًا، وتصالحوا مع أنفسهم وفقًا لهذا التصور. أمذَا "سعيد" فلم يشأ فعل ذلك، وإنما جعل الشرق طافيًا في مشاعره جنبًا إلى جنب مع الغرب الذي يعيش فيه، ومن ثم تجاوز لاحقًا الثنائية البغيضة: الشرق والغرب، إلى رحابة الفضاء الإنساني، بكل ما يعنيه من سموٍ يتجاوز العصبيات الإثنية والدينية والتاريخية.

لقد ظهرت تعبيرات الهوة جلية في نصوصه يقول: "كانت الأسئلة: ماذا أنت؟ أليس سعيد اسمًا عربيًا؟ هل أنت أمريكي؟ دون اسم أمريكي ودون أن تقيم يومًا في أمريكا، كيف تعيش هنا، حيث وُلِدت في القدس، أنت بالطبع عربي، لكن أي عربي، بروتستانت... تذكرتُ تصميم والدي عندما يقول أنا أمريكي، كان أمريكيًا لأنه عاش في أمريكا وخدم بالجيش الأمريكي أثناء الحرب العالمية الأولى. هذا الخيار لم يقنعني" [٢١]. تلك أسئلة طرحها على نفسه مبكرًا، وظلت معه، وها هو يدوِّن مذكراته في نهاية حياته، موضحًا أن الأسئلة الأولى التي تشكِّل التحيز تتصل بالتكوين، حتى لو أراد والده وتفاخر بكونه أمريكي الجنسية، ولكن التحيز ليس بالانتماء والجنسية إلى دولة عظمى، والخدمة في جيشها، وإنما التحيز يبدأ وينتهي من طبيعة التكوين وروافده، ومدى القناعات المترسخة في الذات منها.

لقد كان "سعيد" متوحدًا وصريحًا مع نفسه في آن، عندما اعترف بأن هناك شقًا وانفصالاً في شخصيته، فهو في تكوينه شرقي، وفكره وعمله وتعليمه غربي. فقد عرف الشرق من خلال معيشته فيه، وعرف الغرب عبر نظام تعليمي كولونيالي تلقاه في الشرق أولاً، وأكمله في الغرب لاحقًا.

---

٢١) السابق، ص ١٥، ١٦ .

ولكنه عمليًا عالج هذا الشق ، وردم الهوة ، عندما انحاز إلى أصوله وثقافته الشرقية ، واستطاع الدفاع عن الشرق مستغلاً منهجية الغرب وأداته الأكاديمية ، فدافع عن حِمى الشرق وفضح الصورة المغلوطة عنه في الغرب ، وبذلك لم تعد هناك الهوة ، فقد التحمَّ بالشرق رُوحًا وموقفًا ، وهو مقيم في الغرب وجودًا وعملاً وعِلمًا.

المفارقة الأكثر في شخصيته أنه بحث بنفسه عن تحيزاته ، في ضوء نشأته في أسرة ثرية متأرجحة بين الانتماء للغرب أو الشرق ، وترى الغرب نصيرصا للمسيحية ، وسعت بكل ما أوتيت أن يعيش أبناؤها في الغرب لاحقًا. يقول : إدوارد كان الابن والأخ والصبي الذي ذهب للمدرسة ، وأخفق بإتباع القواعد ؛ عليه أن يخلق نفسه لأنه والديه فلسطينيان من أصول مختلفة، الذين عاشوا في القاهرة ، من أتباع أقلية مسيحية مع أقليات أخرى ليس لهم قدوة غير ماضيهم الفلسطيني" (٢٢).

على صعيد آخر ، فقد عانى "إدوارد" من تحيز آخر ، وكان تحيزًا مضادًا خلال إقامته في مصر ، ومن المصريين أنفسهم إزاء أفراد أسرته... يقول : "بنهاية الأربعينات ما كنا فقط "شوام" بل إضافة لذلك "خواجات"، هذه كانت تسمية الأجانب الرسمية والاختزامية من مسلمي مصر ؛ تخفي في طياتها نزعة عدائية. هذا ، رغم أني تكلمت كمصري... (إن) فكرة أن أكون أجنبيًا في أعماقي قاومتها بقوة ، رغم أني عربي مثلهم. "ديرليكس" (قريب له) كان أكثر انعزالاً عن المجتمع المصري وخاصة لوريس والأبناء الذين كانوا في سلوكهم ولغتهم أوروبيين ورغم ذلك لم يشعروا بضيق" (٢٣).

---

٢٢) في المكان الخطأ ، ص ٢٦.

٢٣) السابق ، ص ٢١٦.

ويعود شعور الأُسرة بالغُربة في مصر لأسباب عديدة، أولها أنهم مسيحيون شوام ليسوا من المصريين، وقد عاشوا في مصر محافظين على لكنتهم الشامية وحريصين على التعليم الأجنبي في مدارس الاستعمار. وعلى الرغم من إحساسهم بالغُربة في مصر، ومن نظرة المصريين لهم بأنهم غُرباء، وربما متعالين عليهم نوعًا ما؛ إلا أن هذا الإحساس لم يؤثر في نفوس أُسرة "سعيد" سلبًا ولم يشغلهم في شيء، باستثنائه هو "إدوارد"، لأنه عربي إلى النخاع، مصري اللهجة والهوى.

أما عن طبيعة تعليمه، فنلاحظ أنه تلقى العلم منذ نعومة أظفاره في المدارس الكولونيالية (البريطانية) وهي مدرسة "فكتوريا" في مصر ثم المدرسة الأمريكية، ومن ثم أرسلته أسرته وهو في سن السابعة عشرة إلى أمريكا في العام ١٩٥١م ليحصل على دبلوم في جامعة برنستون العام ١٩٥٧م، ثم شهادة الدكتوراه في جامعة هارفارد ١٩٦٤م، وكان عليه أن يتفرغ لحياة العلم في الجامعات الأمريكية ولكنه آثر البحث في جذوره، ومواجهة حقائق الزيف، بعدما صُدِم بموقف الغرب من الشرق بعد هزيمة مصر والدول العربية في العام ١٩٦٧م[٢٤].

وتبدو هنا المفارقة، فتكوينه العلمي والتعليمي غربي منذ أن كان في الشرق، ولكنه عشق الشرق وفهمه، وصحَّح المتخيل المغلوط عنه وهو في الغرب. فجاء تحيزه هنا ليس للشرق الذي عاش فيه طفولته وصباه ومراهقته، بقدر ما انحاز إلى الحقيقة التي لمسها عن كثب حياةً ومعايشةً، وعرفها بالبحث والإطلاع، ومن ثم كانت تحيزاته ناتجة من: التكوين، والثقافة، والتعلم والتعليم.

---

٢٤) الوعي المحلِّق: إدوارد سعيد وحال العرب، ص ١٥١.

في الجانب الخاص بوالديه، يشير "إدوارد" إلى وعيه المبكر باختلاف الطباع والنشأة والشخصية لوالده عن أمه، فوالده تزوج أمه وهو في السابعة والثلاثين، أمَّا هي فكانت في الثامنة عشرة، فبينهما فارق عمري وطباعي وتكويني عال، وكلاهما أثَّر في تكوين إدوارد. فالأب له "صفات السيطرة والانضباط والاستقلالية وبين فيما بعد أن لتربيته لي جوانب إيجابية كثيرة، لكن مع بعض الجوانب السلبية المضرة، ما صلَّحتُ بعضها في المستقبل... فوجئتُ في المستقبل أني تمكنت من الجمع بين خصاله وخصائصي مما لم يعد له تأثير على تكويني"[٢٥]. "وكانت والدتي في الخمسة والعشرين سنة الأولى من حياتي بالنسبة لي كل شيء. وحتى اليوم أكتشف في نفسي خصالاً وعاداتٍ منها : الخوف من المجهول ، والأرق مصحوبة بطاقة جسدية وروحية وميلاً لحب الموسيقى والجمال، ولعالم تسوده العدالة وحُب للآداب وللوحدة، للحظ والألم"[٢٦].

ربما نلاحظ أنه لا توجد قواسم مشتركة بين والديه، فأبوه رجل أعمال ناجح في حياته العملية والتجارية، عملي منضبط، أما أمه فهي مُحِبة لكل ما جميل من فنون وآداب وقيم إنسانية عالية. استفاد "إدوارد" من والده في الجانب الحياتي : نشاطًا واجتهادًا وكدًا ودأبًا ، وهي قيم عملية لمن يروم النجاح في حياته، واستفاد من أمه في حبه للموسيقى والأدب والروحانية حب العزلة والوحدة والتأمل. مما أفاده على المستوى الشخصي في دعمه الدائم للقيم والأخلاق ، والتي ظهرت لاحقًا في انحيازاته الدائمة للجمالي والفني، ولكل ما هو إنساني، وحبه للعدالة والمساواة، ورفضه التعصب والعنصرية، ونظرته الإيجابية للأديان وما فيها من جانب روحي.

---

٢٥) السابق، ص ٢١.

٢٦) السابق، ص ٢١.

وعلى الجانب المقابل، فإن والديه كانا محبينِ للغرب، متأثرين بشكل كبير بالدعاوى الكولونيالية ونظمها المعرفية والتعليمية، وأيضًا بالبُعد الديني المصاحب للغرب البريطاني والأمريكي. ولهذا يشير "إدوارد" أنه وجد لدى والده: "مجموعة من عادات أمريكية من كُتب ومجلات خلال إقامة عشر سنوات لوالدي في الولايات المتحدة. والدتي زارت الولايات المتحدة في عام ١٩٤٨م تحت تأثير التبشيريين والتوجهات الاستعمارية البريطانية والتعليم المدرسي غير المتوازن، بالتأقلم مع المحيط المصري الذي عاشوا فيه. أليس هذا كله المكان الخطأ ؟" (٢٧).

تعبير "في المكان الخطأ" هو نفسه عنوان كتابه، يقرُّ وبشكل واضح إلى تحيز إدوارد سعيد إلى الثقافة الشرقية بكل مكوناتها الروحية والثقافية واللغوية. رافضًا توجه والده إلى أمريكا بالعمل والحياة ثم رحيل أمه بعد ذلك إلى أمريكا بتأثير من دعاوى المبشرين التي رافقت الاستعمار البريطاني والأمريكي، فاضحًا أن التبشير أحد أوجه الاستعمار في سعيه إلى السيطرة على الشرق، ونشر الثقافة الغربية (المسيحية) والسيطرة أيضًا على المقدسات المسيحية في فلسطين.

أي أنه عانى من الكولونيالية على مستوى أسرته، وكانت ماثلة في وعيه المبكر وحداثته الأولى، بل إن الكولونيالية كانت مرتبطة بأهم ما يجذب الإنسان الشرقي والغربي على السواء وهو الدين، وتحديدًا المسيحية، فالغرب الاستعماري حامٍ وراعٍ للأقليات المسيحية في الشرق، بل إن ثقافته المروجة في الشرق عبر مؤسساته التعليمية تمتاح من المسيحية.

كان المكان الخطأ هو: عيشه في الغرب الأمريكي. إذن، يكون المقابل أن المكان الصحيح هو العيش في الشرق، وأن طول إقامته في الغرب ليس سببًا للاستمرار فيه، وإنما هي إقامة اضطرارية.

---

٢٧) السابق، ص ٢٧.

هذا ، وهناك خطأ آخر استشفه وهو عدم تأقلم الأسرة مع المحيط المصري (العربي المسلم)، فهو ووالداه تعلموا جميعًا تعليمًا كولونياليًا.

لقد انتصر إدوارد للمكان الرحب الذي عاش فيه حيث تكوَّن وعيه الغض ، ألا وهو الشرق ، غير متقبل أن يكون رهنًا لكل الطروحات الاستعمارية الامبريالية.

وحول تربيته المسيحية الروحية ، يقول : (كانت) "تربيتي الروحية والخلقية من خلال دروس كنسية أسبوعية في كنيسة All Saints Cathedral في شارع ماسبيرو. وكانت الكنيسة قِسمًا من مبنى كبير على النيل شمال ثكنة قصر النيل ، ثكنة العسكر البريطاني... البناء بمدخله مثَّل ثقة كبيرة بالنفس وجسَّد قوة ونفوذ البريطانيين في مصر. تعلمتُ كتاب صلاة الكنيسة الإنكليكانية والكُتب الإنجيلية وبصورة خاصة كتاب يوحنا. الأب "فيدن" كان منفتحًا وإنسانيًا ، لكني رأيتُ هفوة بين الرجل الأبيض وبين العربي ، ولُغته ليست لُغتي" [٢٨].

تشرَّب "إدوارد" الديانة المسيحية بكل تعاليمها الروحية والأخلاقية ، وعاش المجتمع الكنسي ، وتفاعل مع آبائه ورجاله ، ولكنه ضاق ذرعًا بالروح الكولونيالية التي وجدها محيطة بالكنيسة ، من خلال تواجد القوات البريطانية حول المباني الكنسية ، والتي كانت توجد في وسط العاصمة (ميدان التحرير الآن) ، وأدان روحًا عنصريةً استشعرها في التفرقة بين الرجل الأبيض (تمثيل المستعمر) وبين العربي (ولو كان مسيحيًا شرقيًا). ومن هنا شعر أنه مختلف في الأصل والملامح واللغة والانتماء المكاني ، عما تريده بريطانيا الكولونيالية.

---

٢٨) السابق، ص ١٥٨.

استهلَّ حياته بتعليم مدرسي غير متوازن – على حد وصفه – أي الذي يُغيِّب الثقافة الشرقية العربية؛ وذلك بتلقيه تعليمًا كولونياليًا بريطانيًا وهو لا يزال في القاهرة، فقد التحق بمعهد "فكتوريا"، شاعرًا فيه بعدم الاندماج، يقول: "في معهد فكتوريا، وفي الحياة فيه، كان أمرًا مناقضًا ما بدا لي واضحًا حينذاك. نُظِرَ للطلاب أنهم أبناء طليعة من وحي الاستعمار وتمَّ تعليمهم على هذا النحو، رغم زوال الاستعمار، ما لم يكن واضح المعالم بأعيننا. تعلَّمنا عن حياة البريطانيين: ملكتهم وبرلمانهم، عن الهند وإفريقيا، عن عادات وتقاليد وأفكار، ما لم يكن نافعًا ومفيدًا في مصر أو أي مكان آخر. العربي كان في الكولج منبوذًا، ولهذا لم نتلقَ درسًا لائقًا عن لُغتنا، عن تاريخنا، عن ثقافتنا، عن جغرافيتنا... في داخلي عرفتُ أن معهد فكتوريا قطع كل علاقاتي بالماضي إلى غير رجعة... كان يراودنا الشعور أنَّنا فئة أقل جودة نقف أمام سلطة استعمارية تصدعت، لكنها بقيت خطرة تجلب لنا الأذى. أُجبرنا على تعلم لغتها وثقافتها"(٢٩).

في معهد فكتوريا، حضرت ذاته العربية وبان انحيازه للثقافة الشرقية، في لُغتها وتاريخها وجغرافيتها، بالرغم من تعليمه البريطاني الذي يمجِّد بريطانيا العُظمى ونظام حُكمها وثقافتها، إلا أنه شعر أنها لن تكون وطنًا له، وإن سعى القائمون عليها لهذا. كان تحيزه المضاد يستحضر هويته العربية المكانية واللُغوية والثقافية والتاريخية، ضد هوية كولونيالية فُرضت عليه من قبل أُسرته ومَنْ حوله.

ثم التحق "إدوارد" بمدرسة أمريكية قبل هجرته إلى الولايات المتحدة، يقول: "في مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين في خريف ١٩٤٦م (Csac) دخلتُ المدرسة كابن رجل أعمال أمريكي رغم عدم شعوري المطلق أني

---

٢٩) السابق، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

أمريكي"[٣٠]. هذه "المدرسة القاهرية الأمريكية للأطفال، كانت (قد) أُسست لأطفال موظفي شركات البترول ورجال الأعمال وأبناء العاملين في السفارة الأمريكية، تقع في أطراف المعادي، قُرب محطة القطارات، وتبعد كيلو ونصف الكيلومتر من النهر"، إن "قاهرة ما بعد الحرب (العالمية الثانية) أظهرت فُروقًا شاسعةً بين طبقات الشعب، أكثر ما تجلَّى في التغيرات هو إحلال الأمريكان بدلاً من الإنكليز، الإمبراطورية القديمة أخلت المكان للإمبراطورية الجديدة"[٣١].

كان إدوارد رافضًا – وهو طري العود – لهذا الإمعان في الكولونيالية، من جانب أُسرته أو مدرسته. ويرجع هذا إلى أن "خصائصي الغريبة حالت بيني وبين الاختلاط بالطبقة المميزة بعكس أخواتي اللواتي أعطينَّ أحسن مثال للتلميذات المجدات، وكان لهن الكثير من الصديقات"[٣٢]. تلك الطبقة التي وجدها بجانبه على مقاعد الدراسة في معهد فكتوريا أو المدرسة الأمريكية، مصريون وعرب وأجانب وأمريكان، يعيشون على أرضٍ عربية ويتنعمون بخيراتها، وفي الوقت نفسه يحتقرون ثقافتها ويزدرون شعبها. اندمجت أخواته مع زميلاتهن في المدرسة، ولكنه ظلَّ – كما نستشف من كلماته – ينأى عن هذا المجتمع الطلابي برمته.

وكما يقول رافضًا لقب "الخواجة" الذي كان يُطلق على أفراد أسرته من قِبل المصريين: "انزعجت أنا من هذا اللقب لشعوري العميق بهويتي الفلسطينية بفضل عمتي "نبيهة"، ولأني رأيت نفسي إنسانًا مميز الشخصية والتكوين ولستُ نسخة استعمارية"[٣٣].

---

٣٠) السابق، ص ٨٧.

٣١) السابق، ص ٨٨، ٨٩.

٣٢) السابق، ص ١٥٨.

٣٣) السابق، ص ٢١٧.

لقد أدان التعليم الاستعماري مطلقًا ، حتى وهو في سنواته الأولى في الولايات المتحدة، لم ينبهر كثيرًا بأمريكا، وظهر رفضه الشديد لكل ما هو امبريالي، حتى في أقاربه من حوله، يقول في حديثه عن ابن الدكتور حداد، وكان إدوارد قد وصل إلى أمريكا استعدادًا للدراسة : "كان مثلي خريج المدارس الاستعمارية البريطانية" ، أما عن هيئة إدوارد ذاتها في سنواته الأولى في بريطانيا فهو يصفها : "كنتُ في الثامنة عشرة من عمري، وكان ظهوري مزيجًا من أمريكاني مبتدئ وعربي بورجوازي من نسيج الاستعمار الذي يهتم بشؤون الفلسطينيين الفقراء"(٣٤).

صحيح أن هذه المذكرات كتبها في سنٍّ متأخرة ، وبوعي ناضج ، تأسَّست عليه كتابات ومواقف ورؤى، ولكنه يصف مرحلة من عمره، يعبِّر فيها عن بدء إحساسه بالتحيز نحو العروبة والمجتمع المسلم في أجواء غربية. كما يرصد بدء توغّل الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة ، واستعدادها لوراثة الاستعمار البريطاني الذي بدأت شمس إمبراطوريته في الأفول ، خاصةً بعد استحواذ شركات النفط الأمريكية على نفط الشرق الأوسط في الخليج وإيران والعراق ومصر. وهو ما يفسِّر لاحقًا تغيير الأنظمة في عدد من الدول، عبر انقلابات عسكرية متوالية رعتها السفارة الأمريكية في القاهرة وبيروت ، وسكتت عنها بريطانيا (٣٥).

---

٣٤) السابق، ص ١٣٥.

٣٥) عيَّنت الولايات المتحدة "جيفرسون كافري" سفيرًا لأمريكا في القاهرة، وهو من أشـــهر مـــدبِّري الانقلابات في أمريكا الجنوبية وكذلك في أمريكا الوسطى، ويضم تاريخه تدبير أكثر من ثلاثـــين انقلابًا من قبل، فقد سعت الولايات المتحدة لملء الفراغ الناتج عـــن انســـحاب دول الاســـتعمار الأوروبي التقليدية (بريطانيا، فرنسا..)، وكانت الانقلابات العسكرية هي المفضلة لدى المخابرات المركزية الأمريكية. انظر للمزيد : ثورة ٢٣يوليو (الجزء الأول)، أحمد حمروش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٨٠ – ١٨٥ وأيضًا : ثورة يوليو الأمريكية (علاقة عبد الناصر بالمخابرات الأمريكية)، محمد جلال كشك، الزهراء للإعلام العربي، ط٢ ، ١٩٨٨م.

أرادت أسرته وكل من حوله أن يخلع انتماءاته السابقة لشرق عاش فيه مكانيًا، وتعلم في مدارسه الكولونيالية، بل إنهم تناسوا – أو حاولوا التناسي – فلسطين: الأرض والوطن والمقدسات، وهو ما يوثقه بقوله: "عندما غادرتُ القاهرة في عام ١٩٥١م للسفر لأمريكا للمنفى، كما رأيتُ، تصدعت العلاقات بين عائلتنا الكبرى في مصر والقدس على ما ظهر على غير عودة، أنا بدوري عزوت ذلك لضياع فلسطين، لكن ما كان أحد من عائلتنا بمقدوره أن يقول ما هي الأسباب. كان كل شيء في رأيي يعود كوننا عشنا غُرباء في مصر دون أن نعود لأصلنا الفلسطيني. تكررُ العبارات مثل جوازات السفر، أذون إقامة، هويات شخصية، جنسية، انتماء وطني في الأُحاديث؛ زادت كما تنامت أخطارنا على قاعدة التطورات السياسية في مصر والعالم العربي" [٣٦].

يبيِّن الاقتباس السابق أمورًا عدة، تتصل بإحساسه بهويته التي شكلَّت تحيزاته المستقبلية، والتي ظلَّت معه إلى وفاته، فهو ينعت الولايات المتحدة بأنها المنفى، بالرغم من تعلّمه في مدارس أمريكية وحصول والده على الجنسية الأمريكية، وعيش "إدوارد" نفسه في الولايات المتحدة، ولكنها كانت منفى بالنسبة إليه، أما وطنه فهو فلسطين وهذا ما يجاهر به ويعلنه وجعله خيارًا للانتماء.

وكان تكرار مفردات خاصة بوثائق السفر دليلاً على أن الحدود بين الدول العربية تمايزت، وإن كانت مصنوعة من قبل الاحتلال البريطاني، الذي كان سببًا في رسمها، مثلما كان سببًا في تسهيل احتلال اليهود لفلسطين.

---

٣٦) في المكان الخطأ، ص ١٤٠.

اختار فلسطين، التي تشكَّلت مكانيًا وجغرافيًا بوصفها وطنًا لكل من عاش على أرضها، وإن غادرها لاحقًا وعاش في المنافي. فحضرت فلسطين الوطن في ذاته، وتحيزاته، وظلَّت إلى النهاية.

لقد مارس "سعيد" أعلى درجات النقد الذاتي أو العائلي على نحو ما وجدنا في كتابه "في المكان الخطأ"، والميزة هنا أنه أشار إلى أنساق عديدة عاشها وعاشت حوله دون أن تُحدث تشتتًا ذهنيًا أو تبعثرًا نفسيًا، بل جعلته أكثر ثباتًا وعزيمة.

وإذا أردنا معرفة تلقي مذكرات "إدوارد سعيد" في الولايات المتحدة، سنجد أن حملة ضارية شُنَّت ضد المؤلف، قبل صدور الكتاب في سبتمبر ١٩٩٩م، شنَّها محامٍ يهودي / إسرائيلي مغمور يدعى "جستوس فينير Justus Weiner" على صفحات مجلة كومنتري Commentary الأمريكية الشهرية اليهودية اليمنية، حيث زعم المحامي أنه قضى ثلاث سنوات ينقِّب عن حياة إدوارد سعيد، وأجرى عشرات المقابلات مع أشخاص يعرفونه عن كثب من أجل إثبات أن إدوارد ليس فلسطينيًا حقًا. لقد كان الهدف من هذه الحملة سياسيًا ويتمثل في إلغاء حق العودة للفلسطينيين، وأنه لا يمكن الوثوق بدعاويهم حول هذا الحق. ومواجهة مثقف بارز مثل "إدوارد سعيد"، يعلن هويته الفلسطينية العربية، ويحنُّ إلى بيت عائلته في حي "الطالبية" في القدس الغربية. وقد اتسعت الحملة مع الاقتباسات التي أخذتها الصحافة الأوروبية (جريدة الديلي تليجراف Daily Telegraph البريطانية) وجريدة وول ستريت Wall Street Journal النيويوركية، وكلتاهما معروفتان بانحيازاتهما للكيان الصهيوني. وقد انهالت المقالات تذكِّي الحملة، بين التأييد والرفض. وكان نجاح الحملة في المُجمل محدودًا، ويمكن القول إنه أفسد متعة القراءة لهذا النص الجميل الذي كتبه "إدوارد سعيد" بشفافية

عالية، هذا النص الذي وصفه "تزفيتان تودوروف" زميل "إدوارد سعيد" في جامعة كولومبيا في السبعينيات، بأنه أروع ما كتب "سعيد" [٣٧] والذي هو حصاد حياته العلمية وقراءاته المتراكمة المذهلة في حقول معرفية متعددة، وقد أشاد فيه وطنًا افتقده وحلم به، مصداقًا لمقولة أودورنو: "إن الكاتب يشيِّد بيتًا... تصبح الكتابة بالنسبة للمرء الذي فقد وطنًا مكانًا للحياة" [٣٨].

إن الدرس الأبرز الذي يمكن إفادته من حياته هو درس المثقف، الذي أخرجه "سعيد" من دائرة التشرنق في فروض الانغلاق والتخصص (وأيضًا خروجه عن تكوينه العائلي وتعليمه الاستعماري) إلى دائرة التمثلات عبر الأداء الثقافي اللاهب / المشتبك في الفكر والسياسة [٣٩]. وما بين هذا وذاك، نرى أن التحيزات مثلما تثير ضغائن، وتشعل معارك، فإنها أيضًا سبب في كتابة ماتعة، يكتبها الأديب بكل حب وانحياز لما يحب.

---

٣٧) أمّ إدوارد هيلدا التي خلَّفته لنا: قراءة تنقيبية في خارج المكان لإدوارد سعيد، سامية محرز، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد (٦٤)، صيف ٢٠٠٤م، ص ٢١٦.

٣٨) السابق، ص ٢٢٥.

٣٩) القرن المحلق، ص ٣٢٧.

المبحث الثالث

إدوارد سعيد : من التحيز المضاد إلى التحيز الإنساني

- **تحيزات القراءة والمقاومة:**

إذا كنا نمتلك تحيزًا، فإنه يستتبع في الوقت ذاته وجود مقاومة، أسميناها فيما سبق التحيز المضاد ، والذي يعني فيما يعنيه وجود مقاومة إزاء التحيزات الأخرى المفروضة والمهيمنة ، لتكون النتيجة أن كل تحيز يجد هيمنة من تحيزات أخرى لها سُلطة وسيطرة عليه؛ فإنّه يضادها، ويقاومها، بأشكال وطرق مختلفة.

وقد امتلك إدوارد سعيد نسقه الخاص من تحيزاته ، التي استقاها من تكوينه الذاتي والأسري والوطني والعروبي ، ويضاف إليها عقلانيته ومنهجيته العلمية النقدية التي استقاها من الأكاديميات الغربية، والتي كانت حصيلة تراكم معرفي هائل، استطاع من خلاله أن يمتلك الأدوات التي تمكِّنه من نقد فكر الأكاديمية الغربية، بشكل منهجي وعلمي، وهو ما جعل أعماله تجد مصداقيتها العلمية عالميًا.

فلا يمكن فهم " سعيد " بدون ربطه بالأكاديمية الأمريكية ، وتأثره بالدراسات الأوروبية، في مجال العلوم الإنسانية، فهو مزيج من غرامشي وفوكو ولوكاش وفرويد وماركس وأدورنو وفانون ودوبريه... إلخ. ويمكن نعت منهجيته العلمية في قراءاته العلمية بأنها "قراءة طباقية"، لعلاقة الثقافة بالامبريالية، وقراءة السيطرة الامبريالية بنظمها وأنساقها مع قراءة موازية للمقاومة الوطنية المعارضة لهذه السيطرة، وانعكاس نظم السيطرة والمقاومة

على الثقافة ، أي قراءة الثنائيات المتضادة ، عبر جدلية السيطرة والمقاومة[٤٠]. وما السيطرة والمقاومة إلا الوجه الآخر للتحيز والتحيز المضاد، مع وجود إرادة وفعل في كل منهما.

والنقطة الأبرز في الرؤية المنهجية العلمية عند "سعيد" أنه لم يستسلم لخداع المناهج، فيصبح رهنًا لاستراتيجيتها وإجراءاتها وأدواتها، ويتيه فخرًا بحسن تطبيق المنهج، ونيل إشادة المُحكِّمين والنشر في الدوريات العلمية. وإنما استطاع أن يوجِّه عشرات الأسئلة إلى هذه المناهج، ويختبرها نقده التطبيقي، ودارت جُلُّ أسئلته حول آفاق خارج النص للمناهج في سبر أغوار النصوص ، وعلاقتها بالأبعاد الثقافية ، وهيمنة السُّلطة ، ومن ثم رفض تحيزات الناقد ، ومن قبلها تحيزات المؤلف ، وكلها تشرعن وتضفي علمية على رؤى وطروحات تحتاج دومًا إلى مراجعة.

لقد شاءت الأقدار أن ينتج إدوارد سعيد كتاباته كلها خلال إقامته الدائمة بالولايات المتحدة الأمريكية ، وهو ما أسماه " المنفى " ، والذي نظر إليه إيجابيا، باعتبار أن الإقامة في المنفى بعيدًا عن الوطن / فلسطين والعروبة، سمحت له برؤية الأشياء والموضوعات والقضايا من بعيد ، وتتيح تفهمها بشكل أفضل، دون الاستغراق فيها، وهو ما يقول عنه إدوارد: "إن المنفى سعادة". بل إنه وجد في "نيويورك" الكثير من المنفيين والمنشقين والمشتتين والمقتلعين من بلدانهم. فيمكنك أن تعيش في نيويورك كمنفى، دون أن تحس في الوقت ذاته بانتمائك لأي مكان من أمكنتها[٤١] ، بل يفتخر بأن المنجز الأساسي في الثقافة الغربية الحديثة ككل صنعه المنفيون والمهاجرون

---

٤٠) إدوارد سعيد ، النقد الثقافي المقارن : قراءة طباقية ، د. عز الدين المناصرة ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد (٦٤)، صيف ٢٠٠٤م، ص ١٢٨ ، ١٢٩.

٤١) تأملات في المنفى، إدوارد سعيد ، ترجمة : ثائر ديب ، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٢٣.

واللاجئون [٤٢]. فالمجتمع الأمريكي واسع متعدد المشارب والأصول والثقافات، وهذا ما يميِّزه، ويجعل قبول الآخر بطروحاته مهما كانت مغالية أو متضادة لها وجود، وربما هذا سبب سعادة "سعيد" في منفاه، وسبيل للوقوف على تحيزاته المشرقية ومعرفة كُنهها. فالتأمل عن بُعد جغرافي، يؤدي لقُرب نفسي.

وفي المقابل، فإن "سعيد" يدين شخصية المثقف المهني / الخبير / المستشار، الذي يمتهن خدمة السُّلطة القائمة من أجل تحقيق مكاسبه الشخصية، مناديًا في ذلك بأهمية وجود المثقف الملتزم صاحب الموقف والمبدأ [٤٣]، وهو ما رفضه بشكل دائم في حياته، محافظًا على استقلاليته الفكرية والعلمية، والتي استقاها من منهجيته العلمية التي توجب عليه الموضوعية والصدق والنزاهة، واستقاها أيضًا من كونه مؤمنًا بأهمية التزام المثقف بمبادئ وقيم رفيعة، تؤهله للتعامل الإيجابي مع مختلف القضايا، رافضًا في الوقت نفسه أن يكون المثقف الآلة، الذي يؤدي عمله بروح الموظف.

- **تحيزات المثقف:**

ونعنى بها: أوجه التحيزات التي يكون عليها المثقفون / العلماء، بوصفهم النخبة والطليعة المجتمعية. ومن هنا يبرز المنهج الوصفي التحليلي من أجل تبيان حقيقة هؤلاء، ومن ثم تصنيفهم ومعرفة أدوارهم، ومحاولة التوصل إلى تحيزاتهم.

---

٤٢) السابق، ص ١١٧.

٤٣) من مداخلة د. أمينة رشيد في ندوة " إدوارد سعيد " التي أقامتها مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد (٦٤)، صيف ٢٠٠٤م، ص ١١١.

ولاشك أن المثقف الملتزم – الذي امتدحه إدوارد سعيد – يعني امتلاك المثقف تحيزاته، التي هي سامية إنسانية خيرية جمالية، تجعله ينأى عن خدمة السُّلطة، والسير في فلكها، وتبرير ممارساتها. وبالطبع من الممكن أن يجد المثقف لنفسه عشرات المبررات التي تدفعه لمثل هذا الفعل، منها ما يتصل بظروف حياته الخاصة، ومنها ما يتصل بضغوط السُّلطة، أو جهل المثقف ذاته بدوره التغييري والنضالي، والإفلات من التحيزات المفروضة.

وهو ما أبانه إدوارد سعيد في تصنيفه للمثقفين، مستحضرًا مقولات الفيلسوف الإيطالي "غرامشي"، موضحًا أنهم يأتون على ضربين: الأول: المثقفون التقليديون مثل المعلمين والكهنة / علماء الدين، والإداريين، وهؤلاء مستمرون في أداء ذلك العمل جيلاً بعد جيل. والثاني: هم المثقفون المنسّقون، وهؤلاء مرتبطون بالطبقات أو المشروعات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب المزيد من السُّلطة، والمزيد من الرقابة (٤٤). وإذا نظرنا إلى تحيزات هاتين الفئتين، سنجد أن تحيزاتهم أقرب إلى ذواتهم، فأدوارهم المنوطة بهم وظيفية بحتة، وهم راضون بها، وعاملون على استمرارها، فلا يهمهم سوى الاستفادة المادية والشخصية من عملهم في المجال الثقافي والعلمي. ولذا، فلا نتوقع من تحيزاتهم إلا أن تكون متوافقة مع السُّلطة، ومع المجتمع، وليس لديهم رغبة في تجاوز السقف الموضوع لمثل هذه التحيزات، وربما لا يُكدّون أذهانهم من أجل تخطي هذا السقف، وإن عنَّت لهم أسئلة مغايرة، فإنهم يلوذون بالقناعات / التحيزات السائدة، ويقبلون تبريراتها. ومن هؤلاء من أسماه "ميشال فوكوه" المثقف المتخصص الذي انحدر من فئة المثقف العالمي، ومثاله في ذلك جان بول سارتر؛ انحدر

---

٤٤) المثقف والسلطة، إدوارد سعيد، ترجمة: د.محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٣٣، ٣٤.

إلى شخص يمارس عمله داخل مبحثه الخاص، ولكنه قادر على استعمال خبرته على أية حال. ويستحضر هنا العالم "روبرت أوبنهايمر"، الذي ترك تخصصه في مشروع الذرة (١٩٤٢ - ١٩٤٥) ليتولى رئاسة الشؤون العلمية في الولايات المتحدة (٤٥).

وهذا ما نلمسه جليًّا في المثقفين المرتبطين بالسُّلطة، والمنتفعين بمناصبها وإعلامها، هؤلاء يتلونون معها، إن جنحت يمينًا أو يسارًا. فكله مبرَّر، خاصة علماء الدين الرسميين (الموظفين)، الذي يسبغون تأويلات دينية على توجهات السُّلطة كيفما توجهت. وهم غير معنيين أيضًا بالتغيير في البنية الفكرية للمجتمع، لأنهم مدركون تمامًا أن السُّلطة ساعية أو راضية بإبقاء فئات المجتمع وطبقاته على ما هم عليه، فوجودها مرتبط نفسيًا وفكريًا بما لدى الناس من قناعات.

وهو الأمر نفسه الذي تتوقف عنده النظرية الثقافية الآن في الغرب، حيث تحول المثقفون الخبراء إلى أدوات في أيدي الرأسمالية العالمية في مصانعها واستوديوهاتها وشركاتها التجارية، وباتت " الثقافة الآن تطبع الدمغة نفسها على كل شيء، ليتحول الأمر كله إلى ما يشبه النظام الحديدي الذي يخضع الإنسان ويجعله عاجزًا عن الإفلات من بوتقة الحضارة الحديثة ومؤسساتها وتمثيلاتها". والأدهى في الأمر أنه "تمَّ تشكيل العالم بأسره ليمرَّ عبر مصفاة صناعة الثقافة"، وباتت النمطية هي العلامة الموحّدة للمنتجات الفنية والإعلامية والصناعية في عالمنا اليوم (٤٦).

---

٤٥) السابق، ص ٤١، ٤٢.

٤٦) صناعة الثقافة: التنوير بوصفه خداعًا جماهيريًا / ثيودور أدورنو، ماكس هوركهايمر، ترجمة: خالدة حامد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد (٦٥)، خريف – شتاء ٢٠٠٥ م، ص ٢٢، ٢٤، ٢٥.

فقد أصبح المثقف التنويري خبيرًا يساهم في تدوير ماكينة الرأسماليات العالمية والشركات متعددة الجنسيات، جاعلاً التنميط السلعي والثقافي والفني علامة مشتركة، وهو في النهاية يحمل التحيزات الثقافية للدول العظمى، بكل ما فيها من خيارات تجعل الشعوب الأخرى تنساق فنيًا وجماليًا وثقافيًا وفكريًا نحوها.

هذا، ومن المهم مواجهة هذا التنميط الرأسمالي، وإن دعَّمه مثقفون وخبراء، ولذا، فإن "سعيد" يضع معايير عديدة للمثقف الملتزم المستقل عن أية سلطة أو هيمنة، أولها: أنه لا يعيش في برج عاجي، منحصر في عالمه الخاص. ثانيها: ألا يكون مكرِّسًا حياته لموضوعات عويصة غامضة، بعيدة عن قضايا الناس. ثالثها وأهمها: أن المثقف أو المفكِّر الحقيقي أقرب ما يكون من الصدق مع نفسه، حين تدفعه المشاعر الميتافيزيقية الجياشة والمبادئ السامية، أي مبادئ العدل والحق إلى فضح الفساد، والدفاع عن الضعفاء، وتحدي السُّلطة المعيبة أو الغاشمة (٤٧).

ومن أجل هذا الدور، فإن إدوارد سعيد، يتبنى رأي الفيلسوف "بندا" في شأن رسالة المثقف التي لا تقبل المهادنة بأي شكل، ويكون على استعداد لأن يحرق علنا أو ينبذ من المجتمع أو يُصلَب، فالمثقف في نظره شخص رمزي يجب أن يبتعد عن الشؤون العامة، ولا يقبل أي تنازل عن دوره (٤٨).

وفي جميع الأحوال، تكون تحيزات المثقف الملتزم هنا هي قضايا العدالة المطلقة، المتجاوزة لعصبيات القوميات والأوطان والديانات، والدفاع عن المظلومين، ضد كل سلطة متجبرة: ثقافية كانت أو سياسية وعسكرية. وهذا ما التزم به إدوارد سعيد في كتاباته وفي مواقفه الثقافية المعلنة.

---

٤٧) المثقف والسلطة، ص ٣٦.

٤٨) السابق، ص ٣٨.

- **الاستشراق والتحيز المضاد:**

عندما نقرأ مؤلفات إدوارد سعيد، خاصة في نقده التطبيقي في الأدب والتاريخ والثقافات، وكذلك في كتاباته السياسية، نشعر بأنه مثقف ملتزم، آلى على نفسه أن ينحاز لما يراه حقيقةً وعدلاً، وسعى لإسقاط أقنعة، ظنت النخبة أنها حقائق وفي الواقع هي منطق من الزيف استقرَّ لعدم وجود معارضين له، وقد تحول بمرور الوقت إلى سُلطة فكرية، لها المدافعون عنها، لأنها ترتبط بتحيزات ثابتة عندهم.

ويمثِّل كتاب "الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق" المشروع الفكري الذي أبان عن رؤية إدوارد سعيد بشأن مثل هذه الطروحات التي بدت مستقرة لعقود طويلة من خلال دراسات المستشرقين وكتاباتهم عن الشرق. لقد استطاع سعيد أن يقلب الطاولة على هذه الدراسات والبحوث التي قدَّمت الشرق فكرًا ومعرفةً وفنونًا، وباتت أقرب إلى الاستقرار في الأكاديميات الغربية، وخريجيها من باحثي المشرق، الذين عادوا يردِّدون كلام المستشرقين عن الشرق، متدثرين بعباءة المنهجية العلمية النقدية، وقراءة الشرق وتاريخه وعلومه قراءة عقلانية، تستبعد منظورنا الخاص بنا.

إن بناء الكتاب قائم على مواجهة التحيز أي التحيز المضاد لكل الطروحات والرؤى الغربية ضد الشرق، ويسبقها تحيز "سعيد" نفسه نحو الشرق الذي عاشه وتجذر فيه، ورفض أن يكون كولونياليًا، وفضَّل المثقف الحُر الملتزم.

وعندما نفرغ من قراءة كتاب "الاستشراق" نجد رسالة واضحة، نلمسها في ثنايا الأسطر مفادها: إن كل دراسات المستشرقين عن الشرق، ما هي إلا معلومات مقدمة إلى دوائر الاستعمار الغربي، من أجل أن يستفيد بها، ويستثمرها ويستخدمها لصالحه، تمهيدًا لاحتلاله، ومن ثم امتصاص خيراته.

وهذا في الشق الخاص بالجانب المعلوماتي الذي اجتهد الرحالة والمستكشفون في جمعه. وكانت هناك دراسات أخرى، قدَّمت الشرق كما يتخيله الغرب، ويرومه، الشرق كما يتخيله الغرب، وكما يقول "سعيد": "كان الشرق – في عيون الغرب – شبه اختراع أوروبي... ولم يكن يعني الزائر الأوروبي إلا الصورة الأوروبية التي تمثل الشرق، وما آلت إليه" (٤٩) وهذا ما أبانه عنوان الكتاب الفرعي: "المفاهيم الغربية للشرق"، والذي يوضِّحه سعيد بقوله: "التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية، فليس الشرق فحسب مجاورًا لأوروبا، بل إنه موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثِّل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترًا لدى الأوروبيين" (٥٠).

إن الشرق الذي يعنيه "سعيد" هنا هو العالم العربي الإسلامي، ويقرٌّ بتحيزه نحو هذا العالم، يقول: "لا ريب البتة في أن الوعي بأني شرقي يعود إلى شبابي في فلسطين ومصر الخاضعتين للاستعمار، رغم أن دافع مقاومة ارتجاجات هذا الوعي الرديفة تغذي على المناخ المحتدم لمرحلة الاستقلال"(٥١).

وبذلك، خرج الشرق الأقصى: الصين واليابان والهند وجنوب شرقي آسيا، واقتصر النقاش على العالم الإسلامي، الذي خضع للنظرة الغربية المتحدرة من قناعات مترسخة منذ قرون، يمتزج فيها الديني مع الرؤية

---

٤٩) الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٤٢.

٥٠) السابق، ص ٤٣.

٥١) تعقيبات على الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص ٣٦.

الاستعلائية والمركزية الغربية، بكل صلفها الذي أنتج رؤية ظالمة، لا تصف حقيقة، بقدر ما تشبع خيالات ومشاعر لدى أهل الغرب. وفي الوقت نفسه، برَّرت هذه النظرة استعمار أوروبا للشرق والاستفادة من خيراته. وربما تعود تلك النظرة إلى قرب الشرق (الأوسط) من أوروبا جغرافيًا، وكون أبرز الإمبراطوريات في تاريخ الغرب كانت متواضعة في الشرق، وهي الإمبراطورية الرومانية. وأيضًا، فإن الوشائج الدينية حاضرة وبقوة، ممثلة في الديانة المسيحية والشرق (فلسطين، مصر) مهد لها، والإسلام الذي انتشر بعد ذلك، وتحول إلى خلافة ممتدة، إما في جنوب فرنسا (الأندلس)، أو في امتداد سواحل جنوب المتوسط (الدول والممالك العربية الإسلامية)، ثم لاحقًا ولمدة قرون، ممثلاً في الدولة العثمانية التي شكَّلت تهديدًا مستمرًا لأوروبا المسيحية، وغاصت أكثر في الضمير الأوروبي بعد السقوط المدوي للقسطنطينية، ومن ثم سقوط الدول الرومانية على يد "محمد الفاتح"، واستمر التهديد ليترسخ عداء في الضمير الجمعي الغربي.

بل إن الشرق: "ساعد في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتبر أي جانب من جوانب الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية. والاستشراق يعبِّر عن هذا الجانب ويمثله ثقافيًا، بل وفكريًا، باعتبار الاستشراق أسلوبًا للخطاب أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور مذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات وأساليب استعمارية" [٥٢].

إن استخدام "سعيد" في الاقتباس السابق مفردة "مضادة" من أجل تعيين موقع الشرق بالنسبة للغرب، ليبني فكرة أساسها أن الشرق مثَّل تحديًّا، وكان

---

٥٢) الاستشراق، ص ٤٤.

سببًا في تمييز الآخر الغربي عنه، بل إن الغرب بنى تحيزاته المضادة في: الصورة والفكرة والشخصية والخبرة على التقابل مع الشرق، وتكون النتيجة عكسية : فالشرق جزء من الغرب ، وجاء دور الاستشراق بمثابة إضفاء الشرعية الثقافية ، وترجمة هذه الصور المتراكمة والمتكلسة في الخبرة والمخيلة الغربية ، لصياغة خطاب وبحوث ودراسات استعمارية ، تبرهن وتنظِّر لهذا الميراث التاريخي.

لقد شكَّل الإسلام قلقًا للغرب. وعندما تنامت القوة لدى الغرب ، مما أتاحت له الفرصة للسيطرة على العالم، وأن يتعلَّم تحديد فرادته الخاصة ضد الآخر ، وضد كل ما هو غير أوروبا، ليجعل من نفسه قوة مرجعية كونية، "فكان لقاؤها بالثقافات الأخرى التي جلبها التوسع الإمبريالي بمثابة معادلة: تبشير وإخضاع وترويض ، وفي اللقاء مع الإسلام حدث الصدام الأكثر عمقًا، ووُصِم هذا الدين / الثقافة بصفات المحافظة والجمود والتعصب والتأخر والإقطاع الأبدي واستحالة التحديث أو استحالة أن ينجز أي تحديث خارج السياق الطويل من الاستعمار والإخضاع والنشاط التبشيري أو بمعزل عن اقترانه بإيحاءات الغزو الصليبي" (٥٣).

ومن هنا ، اقترنت البحوث عن الشرق بأمرين : الأول : وجود خلفية تاريخية دينية واقتصادية وعسكرية من خلال تاريخ الحروب الصليبية وما بعدها من حروب مع العثمانيين. والثاني : هي المؤسسات السلطوية التي رعت دراسات الاستشراق ، حتى أصبح سلطة ، "ولا تتسم السُّلطة بسمات غامضة أو سمات طبيعية ، فهي تتشكل ، فيبدأ إشعاعها ونشرها ، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما ، في إقناع غيره، كما أنها تتمتع بمكانة خاصة، فهي ترسي معايير الذوق والقيم، وهي لا تكاد تتميز عن بعض الأفكار التي

---

٥٣) من مقدمة المحرر في كتاب: تعقيبات على الاستشراق، ص ٢٤.

ترفعها إلى منزلة الحقيقة... وجميع الصفات المذكورة للسلطة تنطبق على الاستشراق... (وهناك) سلطة تاريخية للاستشراق ، وسلطة الاستشراق الشخصية" [٥٤].

فيقرُّ بذلك بمآلات الاستشراق الذي بدأ بسيطًا ، ثم تدَّعم بسُلطة المؤسسات الداعمة له، ثم الحكومات التي رعت مثل تلك المؤسسات، حتى اشتدت شجرة الاستشراق وتعاظمت وباتت تراكمًا معرفيًا وعلميًا ممثلاً في حوالي (١٦ ألف) كتاب في القرن التاسع عشر وحده كما أحصاه "سعيد"[٥٥] وهو دال على تحوله إلى سلطة بقوة الحضور وعظم المكتبة المتكونة ، وكثرة الأساتذة والباحثين والطلاب.

أيضًا ، علينا الوعي بأن الغرب مختلف، وكما يوضِّح "سعيد" : "يوجد أكثر من غرب واحد، ولم يسبق لي أن آمنت بأن الغرب أُحادي أو متماثل، وإن كان هناك نوع من التجانس الأوروبي الثقافي الذي بوسعنا اكتشافه وذلك يتضمن أمريكا أيضًا" [٥٦].

فقد كانت المعارضة الموجهة لـــ"سعيد" أنه نظر إلى الشرق بتنوعه وتاريخه، وتعامل مع الغرب على أنه واحد، أي غرب استعماري كولونيالي وقد اتبعته أمريكا وإن كانت بصيغة أقل مرونة من رؤية أوروبا الاستعمارية المتصلبة. وفي جميع الأحوال، فإن "سعيد" لا يقف عند تعدد الغرب، وإنما ينظر إلى المشترك الثقافي في المخيلة والقناعات التي سادت الغرب وأمريكا حول الشرق ، والتي شكلت تحيزات لهم. صحيح أن هناك من عارض ورفض ، ولكن يبقى التجانس المعرفي حقيقة قائمة، يصوغ منها الوجدان الجمعي الغربي رؤاه وانحيازاته.

---

٥٤) **الاستشراق، ص ٦٨.**

٥٥) **الوعي المحلق، ص ٥٧.**

٥٦) **تعقيبات على الاستشراق، ص ١٤٥.**

وما بين ثنائية الشرق والغرب، وقف سعيد متحديًا الجميع، ساعيًا إلى نفي مثل تلك الثنائية التي ليست ثنائية بقدر ما هي ضدية، ذات إرث تاريخي من الصراعات الممتدة عبر قرون طويلة، ومهما حاولنا من الحد منها، فإنها ستستمر ، مادامت مرتبطة بالسياسة حيث المصلحة ، التي يطمح إليها السياسيون، ويخططون من أجلها، ولأن السياسيين ومعهم جماعات المصالح ورجال المنافع في الشرق أوالغرب معًا، ينظرون إلى الإرث المتراكم نظرة نفعية ، فإنهم – وحتمًا – سيحركون رواسب الإرث في الصدور ، أي يوغرون الصدور، مستغلين السُّلطات الممنوحة لهم، وقدرات الإعلام الهائلة والمثقفين الخبراء ، الذين سيحتلون المشهد ، يحلِّلون ويبرهنون ، ويضيع صوت المثقفين الحقيقيين الطامحين إلى العقلانية والإنسانية.

- **النقد والنقاد والتحيز المتناقض:**

أراد إدوارد سعيد أن يكون ناقدًا، يحاور النصوص ويستنطقها، شأنه شأن غيره من النُّقَّاد ، ولكن القدر أراد له أن تتجاوز موهبته النقدية النص المكتوب إلى العالم المفتوح، بوصفه نصًّا يوميًا متجددًا على مدار الثانية الواحدة، يرى فيه تناقضات الإنسان أيًّا كان، مثقفًا أو متلقيًا للثقافة أو بسيطًا لا علاقة له بالثقافة.

كان السؤال المطروح على "سعيد" كيف يمكن لمثقف يتذوق الآداب الرفيعة بقيمها النبيلة؛ أن ينخرط في حروب دموية تحصد الملايين ؟ وظلَّ السؤال معه، وربما كان هو محور كتابه "العالم والنص والناقد"، الذي لم يكتف بمحاورة النصوص الأدبية والدراسات النقدية حولها ، وإنما راح يحاور البشر أنفسهم، قارئي هذه النصوص ، ويسائلهم وهو في مواقعهم السُّلطوية.

كان الموقف مفارقًا، عندما سأل صديقًا له يعمل في وزارة الدفاع، بكل سذاجة لكي يفهم نوعية ذلك الشخص الذي كان بمقدوره أن يأمر يوميًا طائرات ب – ٥٢ بإلقاء القنابل على بلد آسيوي بعيد (فيتنام) بحجة المصلحة الأمريكية في الدفاع عن الحرية وإيقاف المد الشيوعي. يا صاحبي، "قال صديقي : إن الوزير كائن بشري عديد المكونات : فهو لا ينطبق على الصورة التي ربما حملتها في ذهنك عن السفاح الإمبريالي المتوحش. وفي المرة الأخيرة التي كنت فيها بمكتبه شاهدت على طاولته رواية الرباعية الإسكندرانية لدوريل". ومن ثم توقف عن الحديث (الصديق) بكل مكر وكأنه كان يريد أن يترك لوجود تلك الرواية على الطاولة أن يعود وحده علي بتأثيره البغيض. ولكن المغزى الأدهى لحكاية صديقي كان مفاده أنه ما من إنسان قرأ رواية ما، واستعذبه على أرجح الظن، كان بوسعه أن يكون ذلك السفاح المتوحش الذي قد يتصوره المرء" (٥٧).

الموقف هنا مؤلم، وربما يفسِّر حجم المأساة التي عاشها إدوارد سعيد، وهو يرى ملايين يُقتَلون بدم بارد في فيتنام، من أناس يقرأون الأدب، ويتذوقون الفنون، وهذا نفس الموقف القديم الذي آلمه من قبل مع الإمبراطوريات الاستعمارية القديمة (بريطانيا، فرنسا)، ولديهما ميراث هائل من الفنون والآداب والفلسفة، ومن وراء ذلك أدباء ومثقفون وقُرَّاء، وشعوب تتفاخر بحضارتها. الجميع كانوا يمارسون فعل القتل والإبادة في المستعمرات، ويقتنعون بمبررات الساسة والعسكريين، وما أكثرها، ثم يعودون للقراءة والإطلاع، ناسين شلالات الدم المنثالة، والجراح غير المندملة، والشعوب (المتخلفة)، وهي تنتظر للرجل الأبيض الذي جاء رافعًا

---

٥٧) العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة : عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٥.

شعار الحرية والتقدم والنهضة، ويقدِّم لهم الكتب، ويمارس أبشع أنواع الانتهاكات.

إننا هنا أمام لون بشع من التحيز وهو التحيز المتناقض، فالغربي يقرأ الروايات العظيمة، وينحاز لشخصياتها وخياراتها القيمية، ولا يجد غضاضة أن ينحاز في المقابل / الضد إلى خيارات السُّلطة ويشاركها في جرائم بشعة، ضد شعوب فقيرة مغلوبة على أمرها، لا تعرف شيئًا عن صراعات الشيوعية والرأسمالية.

وهو ما عبَّر عنه إدوارد سعيد بقوله: "فالكُتَّاب الإنسانيون والمفكرون يقبلون الفكرة التي مفادها أن بمقدورك أن تقرأ أحسن القصص وأن تقتل وتشوه البشر في آنٍ واحد معًا لأن باب العالم الثقافي مفتوح على مصراعيه أمام ذلك النوع الخاص من التعمية، ولأن الأنواع الثقافية ليس من المفروض أن تتدخل في تلك الأمور التي لا تصادق المنظومة الاجتماعية على تدخلها بها. وإن الشيء الذي ينجلي من تلك النادرة هو الفصل المستحب بين البيروقراطي الرفيع المقام وبين قارئ الروايات ذوات القيمة المشكوك بها والمكانة المحددة" (٥٨).

أطلق "سعيد" على هذا الموقف المتناقض مصطلح "التعمية" والذي يعبِّر عن انفصالية وازدواجية يعاني منها الإنسان الغربي، الذي فصل الدين عن الحياة عبر اتخاذ العلمانية سبيلاً من قبل عندما وجد أنه من الضروري إقصاء الكنيسة وجمودها عن الحياة الدنيوية وديناميتها. وها هو يفصل القيم الإنسانية الرفيعة عن الحياة الدنيوية أيضًا، ويُوجِد شكلاً من الانفصال بين الإنسان الغربي: الذي يؤدي عملاً بيروقراطيًا مكلَّفًا به، ثم يعود ويقرأ الأدب مستمتعًا به.

---

٥٨) السابق، ص ٥، ٦.

ومن هنا، كان على سعيد أن يتوحَّد أكثر مع ذاته النقدية، ليرنو من عليائه الإنسانية، ويعلن أن "النقد لم يعد بوسعه التعاون مع هذه المغامرة التجارية، أو التظاهر بتجاهلها لأن ممارسة النقد لا تعني البتة إضفاء مسحة من الشرعية على الوضع الحالي أو الالتحاق بركب طبقة كهنوتية من البطاركة والميتافيزيقيين الدوغماتيين" (٥٩). فلن يصمت الناقد على وضع يرى فيه الإنسانية تُنتهك، ثم ينصرف الناقد إلى معالجة نصوص أدبية تتغنى بالإنسانية. فعلى الناقد أن يرتقي إلى ما هو فوق النص، ليقرأ النص في ضوء العالم المحيط به، ويقرأ العالم متجليًا في النصوص، ثم يرتقي الناقد ليكون مثقفًا مناضلاً، محطِّمًا جدران الأكاديمية، منتقدًا العالم وممارسات السَّاسة، غير قابل لأن يعيش في تناقض حياتي.

كما يوضِّح لاحقًا بأن واجب الناقد له أوجه متعددة مع النصوص، فالعقل النقدي ملزم بإعادة استنطاقها ومساءلتها، ومن الواجب عليه أن يعطي المعلومات والمعرفة حول هذه النصوص، وتعليم القراء كيف يقرأون بشكل نقدي، وأن يضعوا الكتاب في سياقاته الزمنية والمكانية والإنسانية، ليفهموا كيف تمَّ إنتاجه.

ثم يتطور الأمر أكثر مع الناقد، بأن يساهم في عملية تنوير الوعي، الذي تمَّ قصفه إن لم يكن خنقه بكم كبير من المعلومات المنظمة والمحزومة والتي تهدف أساسًا إلى توليد نوع من القبول وعدم المساءلة والسلبية الجمعية فلابد من توعية الفرد أولاً لأنه الأساس لأي وعي جمعي، ليحدث تغييرًا في المجتمع بأسره (٦٠).

---

٥٩) السابق، ص ٧.

٦٠) الثقافة والمقاومة، إدوارد سعيد، حاوره: دايفيد بارساميان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ص ٩٣.

ومن هنا يصل إلى مفهومه الجديد عن النقد العلماني (الدنيوي)، ضد الديني والسماوي والميتافيزيقي، أي يكون النقد أرضيًا واقعيًا... يقول: "أتفحص أولاً: العالم الدنيوي لا الروحاني، الذي تحدث فيه النصوص، وأنصرف ثانيًا إلى المشكلات الخاصة التي تعتور النظرية النقدية، مما يحدث حين تحاول الثقافة أن تتفهم ثقافة أخرى، أو أن تهمين عليها، أو تقتنصها في حالة كونها أضعف منها "[٦١]. وبالطبع فإن النقد العلماني / الدنيوي الذي يطرحه سعيد، يأتي ضد كل عصبية للدين أو القومية أو الثقافات، وعلى حد تعبيره "إن التعصب مقزز"[٦٢]، خاصةً إذا كان من قِبَل ناقد يسعى لقراءة النصوص ولي أعناقها من أجل أن تساير قناعات دينية أو سلطوية أو إثنية، ومن هنا، فإن دعوى النقد العلماني تعني فصل النقد عما هو ميتافيزيقي، بمعناه الإيجابي الذي يعني أن يهتم الناقد بالجمالي في النص جنبًا إلى جنب مع الإنساني، وعليه أن يقرأ النص في سياقاته، ويحاوره ويستنطقه، ويكون حُرًّا في إدانته إذا وجد منشئ النص ينتصر لعصبية ما.

وبمعنى آخر، فمن الخطأ أن ينحاز الناقد لنصوص يراها مُعبِّرة عن طروحاته وقناعاته أو قناعات مجتمعه، والتي يمكن أن تضاد النزعة الإنسانية العُليا.

• • • •

٦١) العالم والنص والناقد، ص ٣٢.

٦٢) السابق، ص ٨٨.

في ضوء ما تقدَّم، وبعدما أبحرنا في عالم إدوارد سعيد الثري، وغُصنا وأخرجنا بعضًا من لآلئه، فيما يخص التحيز وما يستتبعه ويستلزمه من تحيزات ومقاومة ورفض للهيمنة، يمكن القول بعد هذا التطواف، أن إدوارد سعيد لم يكن ناقدًا أو مؤرخًا أو باحثًا في العلوم الإنسانية، أو كاتبًا سياسيًا بارعا، فلا يمكن تصنيف شخصية بمثل هذا الثراء والعمق والنشاط والدأب. وإنما علينا أن نقرأه كُلاً متكاملاً، وننأى بأنفسنا عن القراءة الأُحادية، التي تحصره في مجال بعينه، دون أن توسِّع آفاقها إلى عالمه الرحب. وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم "سعيد" بوصفه مؤرخًا إلا إذا درسناه بوصفه ناقدًا، فعقليته النقدية أمدَّته برؤية وأدوات ومنهجيات ساعدته على قراءة نصوص الاستشراق قراءة نقدية، غير منخدعة بكثرتها ولا تراكمها ولا باستقرارها معرفيًا. نفس الأمر يكون مع إدوارد السياسي، الذي لن نفهمه إلا إذا عرفنا موقفه النقدي والتاريخي، فآراؤه السياسية مؤسسة على قناعاته النقدية المنتصرة لحق الشعوب والثقافات في الاستقلال والتحرر من الهيمنة، وهو محور أبحاثه التاريخية. وهو من قبل ومن بعد، مثقف مستقل، حُرّ، راقي الشعور، مُحب للفنون، يسمو بنفسه فوق الضغائن والعصبيات.

- **خاتمة:**

يمكن أن نخلص من هذا الفصل بنتائج عديدة، تتصل في جوهرها بالتحيز عامة، وأبعاد التحيز في فكر إدوارد سعيد خاصة، وهي:

أولها: إن التحيز – من حيث كونه حقيقة – كائن موجود، ولا سبيل لنفيه، خاصة في مجال الأفكار والعلوم الإنسانية، ولكن لابد من السعي للنظر فهم انحيازاتنا ومن ثم تخليصها مما هو غير إنساني، من تعصبات وبغضاء واستعلاء، وهو ما يجب أن يتحلى به المثقف والباحث، وبالتالي ينحاز إلى الخيري والجمالي والسامي.

ثانيها: إن دور المثقف يتخطى حدود الوظيفة حتى وإن مارسها لدواعي العمل، ليكون ذا مواقف مبدئية، تزب عن المظلوم، ولا تبرر للظالم ولا للسلطة مثالبها.

ثالثها: إن ما قام به إدوارد سعيد من أدوار عكست بشكل جلي تحيزاته المستقاة من تكوينه الشرقي العروبي، ومن معرفته للإسلام عن كثب، مما يعني تناغما في شخصيته وفي إنتاجه المعرفي، كما اقترب من السُّلطة (الفلسطينية) بعضًا من الوقت، عندما وجد نفسه يمكن أن يخدمها، ثم استقال منها، عندما وجدها حادت عن رؤاه وقيمه، معزِّزًا استقلاليته. وليس كما يفعل بعض مثقفينا ونُقَّادنا في العالم العربي، الذين يقولون في كتاباتهم ما لا يفعلون في سلوكياتهم، ويثرثرون في لقاءاتهم التلفازية مؤيدين للسلطة، مبررين خياراتها، ويظنون أن كثرة الكلام قد تنسي بعضها بعضًا، أو أن المكتوب يغني عن المرئي والمسموع، فالأول مطبوع باق، أما الثاني فهو متلاش أو سيتلاشى في خضم القنوات المرئية، وفي الحقيقة أن كثرة الكلام تفضح صاحبها، وتظهر مواقفه، والعبرة ليست بالكلمة وإنما بالموقف.

رابعها: إذا كان إدوارد سعيد قد قلب الطاولة في الدراسات الاستشراقية الغربية، فإن الحال لدينا مختلف، فكثيرون من مثقفينا العرب قرأوا مؤلفاته، وأعجبوا بها، ثم انتهى كل شيء. وعادوا يردِّدون مقولات المستشرقين التي تسربت إلى الجامعات العربية وفي الوعي العام العربي منذ عشرينيات القرن العشرين، وكلها تحمل الرؤية الكولونيالية، ويتفاخرون – حتى يومنا – بأنها مدرسة للاستنارة العقلانية العربية عند احتكاكها بالغرب. فالطاولة مقلوبة في الغرب، معتدلة في الشرق، وتلك مفارقة، لا تدعو للأسى فقط، وإنما للسخرية المُرَّة.

• • • •

مصادر ومراجع الفصل الأول

أولا: الكتب

- الإرهاب : بذوره وبثوره... زمانه ومكانه وشخوصه ، د. هشام الحديدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠١٥م.
- الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق ، إدوارد سعيد ، ترجمة : د. محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٦م.
- تأملات في المنفى ، إدوارد سعيد ، ترجمة : ثائر ديب ، دار الآداب ، بيروت ، ٢٠٠٤م. – تعقيبات على الاستشراق ، إدوارد سعيد ، ترجمة وتحرير : صبحي حديدي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦م.
- تغطية الإسلام : كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم ، إدوارد سعيد ، دار رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٥م.
- الثقافة والمقاومة ، إدوارد سعيد ، حاوره : دايفيد بارساميان ، ترجمة : علاء الدين أبو زينة ، دار الآداب ، بيروت.
- ثورة ٢٣يوليو (الجزء الأول) ، أحمد حمروش ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢م .
- ثورة يوليو الأمريكية (علاقة عبد الناصر بالمخابرات الأمريكية) ، محمد جلال كشك ، الزهراء للإعلام العربي ، ط٢ ، ١٩٨٨م.
- العالم والنص والناقد ، إدوارد سعيد ، ترجمة : عبد الكريم محفوض ، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠٠م.
- فقه التحيز ، د. عبد الوهاب المسيري ، ضمن : إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، منشورات : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ط٢ ، ١٩٩٦م.
- في المكان الخطأ ، إدوارد سعيد ، ترجمة : د. خالد غادري ، دار الفرقد للطبع والنشر ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٨م.

- المثقف والسُّلطة ، إدوارد سعيد ، ترجمة: د.محمد عناني ، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ، ٢٠٠٦م.
- المطابقة والاختلاف ، عبد الله إبراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ودار الفارس للنشر والتوزيع ، بيروت/عمّان ، ط ١ ،٢٠٠٤ م.
- من سلطة الثقافة إلى ثقافة السُّلطة ، د.محمد عبد المطلب ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد (٧٩) ، شتاء – ربيع ٢٠١١م.
- نقض مركزية المركز، الفسلفة من أجل عالم متعدد الثقافات (بُعد استعماري ونسوي)، تحرير : أوما ناريان ، وساندرا هاردنغ ، ترجمة : د.يمنى طريف الخولي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ٢٠١٣م ، الجزءان الأول والثاني .
- الوعي المحلّق : إدوارد سعيد وحال العرب ، يحيي بن الوليد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠١٠م.

ثانيا : الدوريات والمجلات :

- إدوارد سعيد ، النقد الثقافي المقارن : قراءة طباقية ، د. عز الدين المناصرة ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد (٦٤) ، صيف ٢٠٠٤م
- إشكالية التحيز في الفكر العربي المعاصر ، د. غزلان هاشمي ، مجلة كلية التربية ، جامعة واسط ، العراق ، العدد (١٥) ، مارس آذار ، ٢٠١٤م.
- أمّ إدوارد هيلدا التي خلّفته لنا : قراءة تنقيبية في خارج المكان لإدوارد سعيد ، سامية محرز ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد (٦٤) ، صيف ٢٠٠٤م.
- صناعة الثقافة : التنوير بوصفه خداعا جماهيريا / ثيودور أدورنو ، ماكس هوركهايمر ، ترجمة : خالدة حامد ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد (٦٥) ، خريف – شتاء ٢٠٠٥ م.
- ندوة " إدوارد سعيد " التي أقامتها مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد (٦٤) ، صيف ٢٠٠٤م.

الفصل الثاني

التحيز للدين

في النقد الأدبي الغربي

نناقش في هذا الفصل بُعدًا مُهمًا في منهجية النقد الأدبي الغربي، ألا وهو التحيز للدين في تشكيل العقل النقدي الحديث والمعاصر، وهي رؤية لا جدال في وجودها على امتداد تاريخ المذهبية الأدبية والنقدية الغربية، وكيف أن الحركة النقدية الغربية كانت خاضعة لجذورها الثقافية والحضارية والدينية، وأن الدين المسيحي مع سرديات العهد القديم شهد حضورًا كبيرًا في رؤى النُّقَّاد وممارساتهم النقدية، مثلما كان متجليًّا في الأعمال الإبداعية على كافة أشكالها.

في ضوء ما تقدَّم، جاء هذا الفصل على مبحثين، يناقش المبحث الأول أثر الرؤية الدينية في منظور المركزية الحضارية الغربية والتحيز الثقافي، على قناعة من الباحث أنه لا يمكن مناقشة النقد الأدبي بوصفه من ثمرات الحضارة الغربية؛ بدون تقليب التربة التي أنتجته، وفحص الجذور والساق والأوراق التي صاغت مدارسه. وقد جاء النقاش من خلال مفهوم المركزية الحضارية الغربية وفي ضوء الشعارات المرفوعة من قبلها في تعاملها مع ثقافات الشعوب الأخرى، وأيضًا في ضوء نظرية التحيز الثقافي، التي تقرأ أي منتج إبداعي ونقدي في ضوء المعرفة التي أنتجته، كما تطرَّق الباحث إلى رؤية النُّقَّاد العرب للنقد الغربي في أبعاده الثقافية، وكيف أدركوا دور الدين في تشكيل العقل النقدي الغربي، على اعتبار أن النقد العربي الحديث تأسَّس على النظرية النقدية الغربية، بل وقرأ التراث النقدي العربي في ضوئها، فلا يمكن تغييب الأبعاد الثقافية والدينية التي رافقته.

أمَّا المبحث الثاني، فقد ناقش بشكل مباشر علاقة الدين المسيحي (اللاهوت) بالنقد الأدبي الغربي، متتبعًا جذور تلك العلاقة التي بدأت مع الكتاب المقدس والدراسات الشارحة له، وكيف تأثر الدرس النقدي الحديث

بهذا التوجه كما في نظرية الهرمنيوطيقا، كما ناقش الباحث علاقة المذهب الرومانسي بالدين وتجليات تلك العلاقة ومدى تمرد الرومانسيين على الكنيسة أو توحّدهم معها، ومن ثم تطرق إلى نظريات النقد الحداثي كما في البنيوية، من خلال أعمال رولان بارت، وأيضًا التفكيك من خلال كتابات "جاك دريدا"، ومن ثم عرض خلاصة مناقشتنا في هذا الفصل.

آمل من الله أن يكون هذا الجهد جُزءًا من تراكم معرفي يستهدف قراءة النقد الأدبي الغربي المعاصر قراءة ثقافية، تنأى به وبنا عن الشعور بالاستلاب الذي يعتري البعض، أو حركة الرفض التام التي تنتاب البعض الآخر.

المبحث الأول

الدين والنقد الأدبي

في منظور المركزية الحضارية الغربية و التحيز الثقافي

عندما نناقش علاقة الدين بالنقد الأدبي ، فإننا نلجُّ إليه في ضوء نهج الدراسات الثقافية ، التي لا تتعامل مع النصوص بوصفها نصوصًا مجردة منعزلة عن بيئاتها الثقافية ، بل بوصفها ممارسات خطابية تأتي إلينا على شكل أبنية نصية مرتبطة بالمعرفة والسُّلطة ومختلف القوى المؤثرة في تكوين الخطاب النقدي الغربي.

فيجب أن نولي اهتمامنا للمضمرات الدلالية الكامنة وراء الخطاب الأدبي بكل جمالياته الظاهرة، لأن هذا الخطاب الجمالي قد صنعه أشخاص انتموا لمؤسسات ساهمت في تشكيل الخطاب النقدي ؛ لذا ، لا بد من إلقاء الضوء على علاقة المعرفة النقدية بالسُّلطة والمؤسسات الدينية. فإذا كان النص هو غاية الغايات في النقد الأدبي بحيث لا يُنظر إليه بمعزل عن الظواهر الأخرى ولا يُقرأ لذاته أو لجمالياته فقط، بل يعامل النص بوصفه حامل نسق ، وهذا النسق هو الذي يسعى النقد الثقافي إلى كشفه متوسلاً بالنص، فالنص مجرد وسيلة لاكتشاف حيل الثقافة في تمرير أنساقها، وهذه نقلة نوعية في مهمة العملية النقدية ؛ ذلك أن الأنساق هي المراد الوقوف عليها ، وليست النصوص. وبمعنى آخر ، من المهم الغوص في ما وراء النص، من أجل الكشف عن كل ما يمكن تجريده منه (٦٣).

---

٦٣) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٤ وما بعدها.

وبالتالي لا ننظر إلى النقد الأدبي بمعزل عن سياقاته الحضارية وتقاطعاته الثقافية، بل نقرأ ما في داخل النص، وما تبوح به شفراته، في ضوء العصر والزمان والمكان والإنسان والبيئة التي أُنتِج من خلالها، وتوجه بالخطاب إليها.

- **النقد الأدبي والمركزية الحضارية:**

إذا طُرِح السؤال حول مدى حضور "الدين Religion" في النظريات الأدبية والنقدية المعاصرة، فإن الاعتراض والرفض سيكونان علامتين في الردود التي ستصوب أسهمها نحو مثل هذه الأسئلة، فالتوجه السائد (أو المعهود) يقصي الدين تمامًا عن أية حضور في التيارات الأدبية، والفكر النقدي أسوة بالعلوم الطبيعية، وهذا عائد لاعتبارات عديدة، أهمها: أن النظرية النقدية الحديثة والمعاصرة، هي نتاج الحضارة الغربية وفكرها، بكل ما تعنيه من دلالات متصلة بالجوانب النظرية والمنهجية والأدوات والإجراءات، فالحضارة الغربية تأسست على العلمانية Secularism أو اللادينية، التي – من المفترض أنها – تُقصي الدين (أيًّا كان) عن الحياة المدنية بكافة جوانبها، وتنتصر لكل ما هو إنساني دنيوي أرضي؛ على قناعة أن الدين المسيحي بسلطاته الكنسية والبابوية؛ كان العائق الأساسي في نهضة أوروبا، وتحرير العقل فيها. إذن، النقد الحديث مؤسس – نظريًا – على الفلسفات العلمانية والطروحات والمقولات المتصلة بها، وهذا ما نجده في كثير من الأصول الفلسفية والمرجعيات للنظريات النقدية الحديثة، مثل فلسفة ديكارت، وماركس، ونيتشة، وسارتر وغيرهم، من إعلاء سلطة العقل ضد سلطة النقل، ورفض كل ما هو ديني، لأنه مغلاق للعقل، مفتاح للجمود.

وقد نبَّه الفيلسوف الألماني "يورجن هابرماس" إلى أهمية فصل العلم والأخلاق والفن عن الرؤية الموحّدة للعالم المستمدة من الفكر الديني والغيبيات ، فلا معنى لثبات الحقيقة ، وإنما الحقيقة نسبية ، وترتبط أكثر بالعلوم الطبيعية ، فيما تنسب مفاهيم الخطأ والصواب والتي تتأسس عليها العدالة إلى علم الأخلاق بأصوله الفلسفية، ويتم تحديد مجالات الفنون حسب الذائقة، وتنبع مما هو جمالي وتعبيري، أي تخضع هذه العلوم إلى النظرة الإنسانية الذاتية ، التي هي متغيرة بطبيعتها ، كما تكون مرتهنة لتطور المجتمعات وتقدمها ، فالمجتمعات التقليدية (التي يشكِّل الدين مرجعية عُليا لها) دوجماطيقية، أما المجتمعات الحديثة فقد أقصت الدين، وجعلت الفرضية والبرهان أساسًا لتطورها، فيما يُسمى اصطلاحًا "العقلنة" (٦٤)، والذي سعى في قراءته للتراث الأدبي الغربي إلى تغييب المسلمات، سواء ما يدين له بها أو ما انغرس فيها، وبالتالي تتآكل هذه المسلمات في عقر دارها وهو التراث الأدبي الغربي، مما يؤدي إلى قلب النظرة إلى التراث نفسه (٦٥)، وقراءته بعيدًا عن أية نوازع دينية متوارثة، أي تكون قراءة جمالية فكرية بالأساس.

وفي سبيل ذلك، فإن النقد الغربي يرفع شعارات عديدة منها: المنهجية العلمية، والموضوعية، ونزاهة الباحث، وحياده، وسلامة إجراءاته، ومتانة المنهجية ذاتها. وهي شعارات برَّاقة دون شك، تجعل من يتلقاها في المرة الأولى يفترض الحياد التام في البحث النقدي، ومساءلاته النصية، وأسئلته الفلسفية. وهكذا ، تمَّ الترويج للنظريات الغربية الحديثة من قبل النُّقَّاد

---

٦٤) روبرت هولب، الحداثة والحداثية والتحديث، ترجمة: فاتن مرسي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرون (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية)، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مجلد ٩، ص ٤٠٢.

٦٥) تيموثي باثي، النقد الأدبي وتاريخ الأفكار، ترجمة: منى عبد الوهاب قتاية، المرجع السابق، مجلد ٩، ص ٦٣.

الحداثيين العرب، رافضين أي طرح ديني أو نقاشات من مرجعية دينية تقيم النص وتسائله.

ولكن واقع الممارسات النقدية والمذهبية الأدبية، والذي يبدو في التراكم المعرفي الهائل للنقد الأدبي الغربي؛ يشير إلى ما حواه خطاب النقد والنقاد الغربيين في مدارسهم ونظرياتهم وتطبيقاتهم ونماذجهم؛ من انحيازات عديدة للمركزية الفكرية الغربية بشكل عام، وكل ما يتصل بها من أُسس معرفية ولاهوتية ولغوية وقومية بشكل خاص، وفيما يختص بالديانة المسيحية والتراث اليهودي.

وبالتالي علينا أن ندرك جيدًا البون الشاسع بين المبادئ والشعارات المرفوعة، وواقع التطبيق والنظرة، أي نقرأ النقد الأدبي الغربي ضمن سياقاته الحضارية التي أنتج فيها، فلا معنى بأية حال أن نتلقى المدارس الأدبية والنقدية الغربية ونعيها وندرسها، دون الانتباه إلى طبيعة المركزية الحضارية المنبتة لها.

فالمركزية الحضارية الغربية هي محصلة للتطور الفكري المتكون عبر قرون عديدة، لتشكيل الذات المعرفية الغربية، وأساسها منهج غربي قوامه: الوحدة والاستمرارية، منحته فكرة شرعية السيطرة على العالم، وأن التاريخ خاضع لسيطرة قارة تسير باتجاه غاية مرسومة، يقف الغرب على قمتها. فغاية الفكر الغربي هي سيطرة الإنسان على الطبيعة والعالم، على أساس أن المعرفة قوة [٦٦]، وقد أسهم الفيلسوف الألماني "هيجل" في تعميق التمركز الغربي، ووصل معه الفكر الغربي إلى ذروة شعوره بالتفوق، القائم على

---

٦٦) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٧م، ص ٦٦.

الإحساس بالتفاوت بين عالم غربي سامٍ علميًا وثقافيًا ودينيًا وعِرقيًا، والعالم الآخر (باقي شعوب العالم) الأدنى والأحط [٦٧].

فالنقد الأدبي الغربي فرع من أصل، أي أن جذوره الفكرية نابعة من المركزية الحضارية الغربية بكل نظرتها الاستعلائية للعالم، والتي بررت لها استعمار الشعوب ونهب ثرواتها، ونلاحظ الفرق بين الشعارات الاستعمارية المرفوعة، وواقع ممارسة الرجل الأبيض المستعمِر في تعاملاته مع السُّكان المحليين.

ونتوقف هنا عند دور الدين في التمركز الحضاري الغربي، فقد مارست النزعة التطورية في دراستها لتاريخ الأديان المقارن التأصيل لتفوق الغرب دينيًا ، فقد وضعت الدين المسيحي بعد أن أوربتها في قمة التطور الديني، وبلور "هيجل" وجهة نظره في الأديان من خلال جدول، وضع المسيحية على قمته، وجعل سائر الأديان في أفريقيا وآسيا واقعة أسفله، وأعطاها نقاطا باهتة منحطة [٦٨]، وهذا غير بعيد عما تطرحه الكنيسة الكاثوليكية في رؤيتها للعالم والمتمثلة في ترسيخ ثنائيات متضادة: مملكة الله / مملكة الدنيا، البابا / الإمبراطور، وشدَّد مؤسسوها على خضوع السُّلطة الأرضية للسُّلطة الكنسية، وأن العالم بكل أبعاده الجغرافية والتاريخية والثقافية؛ لا يكتسب مشروعيته الأخلاقية إلا ببصمات الكنيسة الكاثوليكية وبصماتها. فلا عجب أن يجوب المبشرون مع المستعمرين الأوربيين، حاملين الأناجيل جنبًا إلى جنب مع السلاح، لتخيير المقهورين بين المسيحية أو القتل [٦٩]. فـــ"مع أن السُّلطة التي طورتها الكنيسة واللاهوت في مجال الفكر والأخلاق؛ قد اُستبعدت إلى الوراء في العصر الحديث، فإن القول بانتهاء كل ما له علاقة

---

٦٧) السابق، ص ٤٦.

٦٨) السابق، ص ١٣٤.

٦٩) السابق، ص ٢٩٠.

باللاهوت والكنيسة في شبكة الفكر الحديث يحتاج إلى براهين غير متوافرة... فقد قام الدين (المسيحي) هنا بتكييف نفسه مع نموذج الفكر الحديث (مما يعني) أن احتجابه لا يعني أنه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر، فحضوره أكبر من أن يُوصف في الفلسفات الغربية الحديثة" (٧٠).

وبالنسبة للفيلسوف "هيجل"، فمعلوم عنه أنه يمثِّل مرجعية كبرى في العصر الحديث في فلسفة الجمال عامة وفي النظريات الأدبية والنقدية خاصة.

أمَّا عن رؤية هيجل للدين، فإننا نجده يُعلي شأن المسيحية، حيث يرى في فلسفته للجمال، أن الشكل الفني يحوي في طياته أبعادًا روحية، تتجاوز التشكيل المادي الذي يقدمه، وأن "النظرة المسيحية للحقيقة هي من هذا النوع، وفوق كل شيء فإن روح عالمنا اليوم أو بصفة أدق، فإن روح ديانتنا، وتطور عقائدنا، تتبدى على أنها تتجاوز المرحلة التي عندها يكون الفن هو النمط الفائق لمعرفتنا بالمطلق... لقد تجاوزنا تبجيل الأعمال الفنية كأعمال إلهية وعبادتها، والانطباع الذي تخلفه هو من النوع التأملي على نحو أكبر" (٧١).

ويشدِّد على أن هدف الفن في النهاية جمالي، تحسيني، تطهري، أخلاقي يرتقي بالروح والذائقة، وأن رسالة الفن هي كشف الحقيقة في شكل تشكيل فني حسي، ينبض بالجمال، ويعزِّز روح الإنسان، ولا يتعارض مع العقل الحديث، ويمنع الثنائيات العديدة التي يعاني منها الإنسان في العصر الحديث والمتمثلة في الصراع بين الروح والمادة، المنفعة والفكر، الأخلاق والغاية(٧٢).

---

٧٠) السابق، ص ٣٠٩.

٧١) فريدريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص ٣٨.

٧٢) المرجع السابق، ص ٩٨-١٠٣.

إن هيجل يعترف هنا بدور المسيحية في الفن ، مرتكزًا على الأبعاد الروحية المتولدة في العمل الفني ، والتي هي سمة أساسية في الديانة المسيحية، ويؤكِّد أن عصر التقديس للعمل الفني المتمثل في عبادتها قد انتهى ويقصد – دون شك – الديانات الوثنية، ولكن روح الفن نابعة من روح التأمل الذي هو سمة أساسية في المسيحية، ولا ضير في ذلك، فهيجل متوائم مع ثقافته المسيحية التي انتمى إليها ديانة، وشكلت وجدانه وروحه، واستلهمها في تنظيراته الفلسفية والجمالية.

- **نظرية التحيز وازدواجية النقد الغربي:**

إن الإبداع الأدبي، وما يتصل به من نظريات أدبية ونقدية إنما هو في البدء والمنتهى منتج معرفي حضاري، فلا يمكن التفكير بمعزل عن السياقات الثقافية التي أنتجته ، ولا عن البيئة والإشارات والأيقونات والمصطلحات التي هي مبثوثة فيه، وبالتالي لا يمكن نزعها من بيئتها الثقافية، لأن الإنسان المُفكِّر / المبدع / الناقد هو ابن لبيئته الثقافية في نهاية الأمر ، فهو يفكِّر ضمن محصلته المعرفية ولغته ودينه وقوميته، فلا يمكن تخيل مبدعًا يكتب في الفضاء الثقافي المطلق، وإنما يمكن أن يكتب ضمن رؤية إنسانية رحبة، منطلقا من رؤى وقناعات إيجابية ، تحتضن ما هو كوني ، ضد كل أشكال التعصب والاستعلاء على الآخرين.

وهو ما ينبه عبد الوهاب المسيري في تحليله لظاهرة التحيز ضمن نشاط الإنسان، في المجتمعات الإنسانية المتعددة، إذ يقول: "إن كل شيء، وكل واقعة وحركة، له بعد ثقافي، وتعبر عن نموذج معرفي ورؤية معرفية"[٧٣].

---

٧٣)عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٨ه، ص ٣٠.

وهذا يعني أن افتراض وجود نظريةٍ أو منهجٍ أو نموذجٍ أو منتجٍ، بدون بُعدٍ ثقافي؛ هو أمر غير عملي ولا مجدٍ، والأمثلة على ذلك لا تُحصى، بل إن حياتنا الراهنة، تحمل بصمات العولمة في منتوجاتها ومظاهرها وعلاماتها، وكل منتج يحمل في طياته أو إشاراته ملامح الثقافة الغربية بشكل عام.

ونفس الأمر ينطبق على الظاهرة الأدبية والمنهجية النقدية، فقد نُقِلت كثير من المذهبيات الأدبية والنقدية إلى الثقافة العربية المعاصرة، بدون مناقشتها ومساءلتها من قبل ناقليها ومترجميها عن علاقتها بالأبعاد الثقافية للمجتمعات الغربية المنتجة فيها: إما على مستوى الفلسفات التي انبثقت منها، أو الظروف المجتمعية والاجتماعية التي ساهمت في ترسيخها وانتشارها، أو النماذج الأدبية التي عبَّرت عنها، أو من خلال تحليل الخطابات النقدية التطبيقية التي رافقت هذه النظريات بشكل دائم، فاقتصر النقل للمذهبية الأدبية والنقدية الغربية على الترويج للمذهب (نظريًا) بوصفه طرحًا جديدًا، مع شعور بالتيه والفخر لازم الناقل / المترجم / المروّج، والاستعلاء على ما هو سائد في الساحة الثقافية العربية، واعتبروا النموذج الغربي هو الأعلى فِكرًا وإبداعًا، على قناعة من الناقلين أننا في حاجة إلى النقد من منظور غربي، والنقد يعني التشكيك والغربلة ويتم دومًا بروح متعالية، وبما يعنيه من نظرة أقل نحو ما هو تراثي أو نابع ومُعبِّر عن أصالة الثقافة الإسلامية العربية.

وهي الظاهرة التي أشار إليها أحد الباحثين، وتتصل بالمذهبية الفكرية الغربية، ويعني بها ظاهرة "الأنفة الثقافية" ويمكن تعريفها: بكونها الوجه الوجداني لنظرية التحيز، ويقصد بها: الاعتزاز بالذات الحضارية إلى درجة النرجسية والتعالي، والإحساس بالكمال المتوهم، مما يجعل (الباحث /

المبدع / الناقد الغربي) يمارس إبداعه وفق ثقافته ومزاجه الخاص، مع انفتاح محدود وتثاقف على العالم – خاصةً العالم المتأخر / المتخلف في منظوره – بكل تعالٍ وأنفة ونرجسية [٧٤]، وهذا ما تأثَّر به المبدع والناقد في الشرق، أو تسرب إلى عقله الباطن.

وقد توقف "إدوارد سعيد" أمام تلك الازدواجية التي وجدها في الواقع الأدبي والنقدي الغربي، حيث يرى أن دور موظفي الخارجية في السُّلطة / الحكومات الغربية هي إضفاء مسحة الشرعية على السياسة الخارجية بكل ما فيها من عنفوان وامبريالية، ومثل هذا القول الصحيح عن نُقَّاد الأدب والكُتَّاب الإنسانيين المحترفين، فخبرتهم قائمة على أساس عدم التدخل فيما دعاه "فيكو" بمنتهى الروعة بعالم الأمم، أي ذلك العالم الذي يمكن دعوته أيضًا، بمنتهى البساطة، "بالعالم أو الدنيا". فنحن نقول لتلاميذنا وعموم جماهيرنا بأننا ندافع عن الآداب الكلاسيكية، مفخرة الثقافة الليبرالية ودرر الأدب النفيسة، حتى في الوقت الذي نكشف فيه عن أنفسنا بأننا صامتون – ولربما عاجزون – حيال العالم التاريخي والاجتماعي الذي تحدث فيه كل هذه الأشياء [٧٥].

فالآداب الكلاسيكية تعبِّر عن قيم الحضارة الغربية: الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، ويدافع عنها الناقد الأدبي في كتاباته، ولكنه يتغافل متعمدًا وبشكل احترافي في كتاباته عن الجرائم التي تتم في العالم الخارجي، وتمارسها الحكومات والسُّلطات الغربية، نحو الشعوب الأخرى. فإدوارد

---

٧٤) عبد الله البريدي، الأنفة الثقافية بوصفها انعكاسًا ومقياسًا للتحيز، بحث ضمن أعمال ندوة "إشكالية التحيز"، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٠-١٣، ١٠ / ٢٠٠٧م، ص ٢٥.

٧٥) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٥.

سعيد ينتصر لما يسميه "النقد الدنيوي"، المستمد من رؤية إدوارد سعيد التي تنحاز لكل ما هو إنساني دنيوي أي "الإحساس بالتاريخ وبالإنتاج البشري" [٧٦]، وتتأسس على مبادئ ونظرة تاريخانية، محورها النظر بإنسانية إلى العالم، وتقوم على رؤية تحليلية للممارسات الإنسانية تعتمد على العقلانية وتسعى إلى نبذ التطرف ونصرة الحق للمساهمة في تكوين مجتمع بشري عاقل وعادل. إنها نظرة تنتصر في جوهرها إلى علمانية النقد الأدبي، وتربطه بقيم إنسانية عُليا، تتجاوز التعصب للأديان والأعراق والثقافات. ولكنه في نهاية كتابه وبعد دراسات عديدة، يرصد النظرة الغربية المستندة إلى المسيحية، والمنحازة إليها أيضًا.

ويتخذ "سعيد" نموذجًا تطبيقيًا، من خلال نقاشه لكتابات المستشرق "ماسينيون" عن الحلاج، الشاعر الصوفي المسلم، الذي عانى كثيرًا بسبب آرائه، وقد أُستشهِد في النهاية بسبب مقولاته، يرى "سعيد" أن المشكلة كامنة في تقييم ماسينيون وحكمه على القضية من منظور دينه المسيحي، فقد اتخذ من المسيح عنوانًا للحُكم، فيما أسماه المبادلة، أو بالأدق أن هناك في الأديان الأخرى ما يشابه المسيح في تضحياته من أجل البشرية، وما الحلاج إلا ضحية مثل المسيح، يقول: "إن ما يكمن خلف فكرة المبادلة هو النقيضة الموجودة أبدًا بين الشيئين البديلين لبعضهما بعضًا. فالمسيح كقربان ما هو بمنتهى الجلاء إلا البديل الأسمى لكونه ضحية قربانية عن البشر أجمعين ولكونه ابن الله في آنٍ واحد معًا. فالمسيحية كمنظومة دينية، كطقوس دينية، كلُغة، مبنية من صميم تلك النقيضة الجوهرية. وإن صرامة منهج ماسينون لصرامة تطمح لنقل هذه النقيضة والمبادلة الدينية إلى ميدان اللغات ومن هناك إلى العربية والإسلام" [٧٧].

---

٧٦) المرجع السابق، ص ٣٧٣.

٧٧) السابق، ص ٣٦٧.

ولنتوقف عند رؤية "سعيد" للمسيحية، حيث جعلها منظومة دينية، وطقوسية، ولغوية، انبنت عليها الكثير من الرؤى والأحكام نحو الثقافات الأخرى.

كما يرصد في موضع آخر مآخذ على ماسينيون وهو ينظر إلى اللغة العربية والإسلام في كتاباته، فيرى: دائمًا نقيضة تستوجب المواجهة وقطباها يسمحان للمرء أن يقطع المسافة من اللغة إلى الدين وأن يعود أدراجه مرة ثانية: من العربية إلى الفرنسية، من الإسلام إلى المسيحية، ومن ثم عود على بدء مرة أخرى. وفي صميم كل قطب من النقيضة هنالك المزيد من النقيضات [٧٨].

هنا حضرت المسيحية للحكم على الإسلام، مثلما حضرت الفرنسية للمقارنة بينها وبين العربية، فالنزعة المركزية الغربية متواجدة، لا يستطيع الناقد الغربي أن يخرج من إسارها، ليتعرف حقيقة الإسلام كما هي، وحقيقة اللغة العربية.

ويسجِّل إدوارد سعيد في خاتمة كتابه خلاصة عنونها بـــ"النقد الديني"، مشيرًا إلى أن الإحساس بالانتماء الديني، وسيطرة هذا الإحساس على النشاط النقدي والفكري للناقد الأدبي، يجعله منحازًا بشكل أو بآخر، وإن تظاهر بالحياد، ذلك أن "الدين يزودنا، كالثقافة، بنظم للسلطة وبمعايير للطقوس الدينية من تلك التي تخلص بشكل منتظم إلى فرض الخنوع أو إلى اكتساب الأشياع. وهذا الأمر بدوره يفضي إلى عواطف جماعية منظمة من ذوات النتائج المشؤومة فكريًا واجتماعيًا في أغلب الأحيان. فإصدار هذه النتائج على بقائها، وإصدار غيرها من الآثار الثقافية/الدينية، يثبتان أكثر مما ينبغي

---

٧٨) السابق، ص ٣٦٩.

ضرورة توفر اليقين والتضامن الجماعي وحس الانتماء إلى جماعة لدى تلك المقومات التي تبدو أنها من المقومات الأساسية للحياة البشرية (٧٩).

وبالتالي، فإن الدين يصبح سُلطةً، وانحيازًا، وتكتلاً، ولم يعد إيمانًا وقِيمًا وسلوكياتٍ ورُقيًّا أخلاقيًا، فانتصار "سعيد" لاصطلاح النقد الدنيوي عائد إلى قناعته أن المؤمنين بالدين من النُّقَّاد والمثقفين وسائر المشتغلين يحوِّلون الدين إلى سُلطة ومرجعية، ومعايير وأحكام، فتضيع الحقيقة في النهاية.

إن الواقع يُظهر أن الدين لم يغب قط عن الساحة النقدية، حتى في أشد المواقف عداءً للدين، وتعصبًا للدنيا (العلمانية الشاملة) كما ظهر في إعلان "نيتشة" عن موت الله، فهو موقف ديني وإن كان متضادًا، باعتبار أن الإيمان المطلق بالإنسان مصدر للتشريع بدلاً عن الله يحمل في طياته رسالة تعبدية تفرض نفسها على ذوي النزعة النيتشوية، تجعل الدين هاجسًا وسؤالاً مُلِّحًا عليهم.

فإقصاء الدين من الممارسة النقدية إجراء مستحيل لأن الدين من المنظور الفلسفي البراغماتي عقيدة، واللا دين عقيدة كذلك، بغض النظر عن شكليات العقيدة أو تلك. أما إذا نظرنا خارج نطاق الفلسفة، فالحجة تتمثل في أن كُلاً من البداية والمنهج بالنسبة للنقد الغربي لم يعرفا المفارقة بين الدين والدنيا، بل إن طابعهما الأصلي كان دينيًا بامتياز، وكل ما في الأمر أن ذلك النقد وهو يستلهم في مساره مدارس وتيارات ومناهج مختلفة؛ جعل حضور الخطاب الديني في كتابات النُّقَّاد يتراوح بين الجلاء والخفاء (٨٠). فعلينا

٧٩) السابق، ص ٣٧٣.

٨٠) إسماعيل عثماني، إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، مجلة فكر ونقد، العـدد ٢١، سبتمبر ١٩٩٩، ص ٣.

الانتباه إلى ذلك، عندما نقرأ المبثوث في الكتابات النقدية الغربية وما أكثرها، وهي تتسرب بدورها إلى الوعي أو اللاوعي للمتلقي في الشرق أو باقي ثقافات العالم فينبهر بالفكر النقدي الغربي، ويسعى إلى الالتصاق الفكري بمرجعياته الفكرية والفلسفية، والالتصاق العاطفي المنبر بالآخر.

وهو ما يرصده إدوارد سعيد حيث يرى أن الدين قد حضر بقوة في أعمال عدد من النُّقَّاد الدنيويين مؤخرًا، وقد عاد الانحياز الديني بطرق مختلفة في كتاباتهم، وعلى أوضح ما يكون في أعمال بعض الصناديد الدنيويين السابقين من أمثال "دانيال بيل" و "وليام باريت" ممن يبدو إليهم الآن أن العالم الاجتماعي/ التاريخي لرجال ونساء حقيقيين صار بأمس الحاجة للتسكين الديني [٨١].

يبدي "سعيد" حزنه على تحوّل عدد من النُّقَّاد الدنيويين إلى النقد بقناعات دينية، ويربط ذلك بحاجة المجتمع والناس إلى تسكين ديني، وهو دال على فشل المشروع الحداثي ذاته، فلم يستطع أن يوجد إنسانًا غربيًا حداثيًا علمانيًا ذا رؤية إنسانية واسعة، ولم يحقِّق السعادة المنشودة له، ولكن الواقع أن مراجعات ما بعد الحداثة أظهرت أن الدين لم يغادر الحداثة حتى يعود إليها، وإنما كان مستترًا تحت طروحاتها وشعاراتها، نقول مستترًا، إلا أنه جليٌّ لكل ذي بصيرة.

وكما ينبِّه "سعيد" في دراسة أخرى، بأن أشد ما يؤخذ على مثقفي العصر الحاضر هو تنازلهم عن سلطتهم المعنوية والأدبية في مقابل ما يُطلق عليه "تنظيم المشاعر الجماعية الجارفة"، والذي يعني السير وراء: الطائفية، والمشاعر الجماهيرية، والعداوات المستندة إلى اختلاف القوميات، والمصالح الطبقية. وأيضًا السير في ركاب التوجهات السلطوية (الحكومية)، التي

٨١) العالم والنص والناقد، ص ٣٧٤، ٣٧٥.

تستعين بالمثقفين لتدعيم سياساتها، وللدعاية ضد الأعداء الرسميين، ولوضع صيغ ملطفة في التعبيرات السياسية، لإخفاء ما يحدث فعلاً من غايات سلطوية تحت اسم مقتضيات عمل المؤسسات الرسمية، الكرامة القومية، فالمثقفون الحقيقيون غير منعزلين في أبراج عاجية، يعيشون هموم الناس، وينحازون لمبادئ الحق والعدل، وفضح الفساد، والدفاع عن الضعفاء، وتحدي السُّلطة المعيبة أو الغاشمة (٨٢).

لقد انتبهت حركة ما بعد الحداثة في سعيها إلى إنشاء كون إنساني عالمي، يهدف إلى ثورة ثقافية لا معرفية إدراكية فقط، وتحقيق أهداف سياسية مشتركة، تتجاوز التباين والتشتت لدى الفئات والشعوب، متجاوزة تصلبات الحداثة التي حصرت نفسها في مقولات كثيرة، تدور في فلك العقلانية واللادينية ورفض التعدديات الثقافية والدينية (٨٣)، وهو ما لم يتحقق، ولن يتحقق حسبما ترى حركة ما بعد الحداثة، التي ركَّزت على اعترفت بالتعدديات الثقافية وكون الدين جُزءًا أساسيًا منها، لا ينبغي تجاهله أو إقصاؤه أو محاربته.

فالديمقراطية الراديكالية تتطلب منا الاعتراف بالاختلاف والتمايز والتعددية، وكل ما استبعدته فكرة الإنسان في صورتها التجريدية، فالنزعة الكونية غير مرفوضة بل إنها متميزة، والمطلوب هو نوع من تفرقة جديدة بين ما هو كوني وما هو خاص (٨٤).

---

٨٢) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٣٧، ٣٨. هذا ضمن نقاشه لأعمال "جوليان بندا".

٨٣) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١، ١٩٩٥م، ص ٣٢، ٣٣. استنادًا لطروحات الناقد الأمريكي المصري الأصل إيهاب حسن ضد الحداثة وتناقضاتها.

٨٤) السابق، ص ٥٤.

ومن هنا، علينا الوعي بأن الاعتراف بالدين ودوره في تشكيل الثقافات والوعي الجماعي والفردي جزء مهم من الوصول إلى الاعتراف به، وعدم الاستعلاء الثقافي والفكري لأتباع دين على آخر، ونبذ التعصب، وإدراك أننا لن نفهم ذواتنا إلا بفهم دور الدين في تكوينها، هذا الدور الذي نفته الحداثة علانية، ومارسته سِرًّا.

- **الدين في وعي النُّقَّاد العربي بالنقد الغربي:**

من المهم التوقف ومناقشة تلقي النُّقَّاد العرب للنقد الأدبي الغربي، حتى نرى أصداء ذلك في رؤاهم، وكما هو معتاد في استقبال تيارات وافدة جديدة فإنها تأتي ما بين الرفض المطلق، والقبول المطلق، والقبول الإيجابي الحذر الذي يطمح إلى التلاقح الثقافي والاستفادة مما هو جديد على صعيد الأشكال والأساليب الإبداعية ومواكبة حركة الإبداع والنقد العالمية، وهذا التوجه الأخير مُثمَّن ومطلوب [٨٥].

وفي هذا الصدد، نلاحظ رصد عدد من النُّقَّاد العرب حضور الدين في مرجعيات النقد الأدبي الغربي، فيؤكِّد "شكري عياد" أن الشخصية الأوروبية نتاج للاهوت القديس توما الأكويني، وملاحم العصور الوسطى، بجانب التراث الكنسي نفسه، الذي قام بعمل خارق يتمثل في القوة الدينية الروحية التي بثَّها في القبائل الهمجية التي عاشت في أوروبا، وجعلها تؤمن بالمسيحية بوصفها دينًا ارتقى بها، وظلت المسيحية بفكرها واستنادها إلى التراث اليهودي (العهد القديم) مؤثرة في تشكيل العقلية الغربية، وصياغة توجهاته وأفكاره ورموزه وقناعاته، حتى بعد تبني مفاهيم العلمانية (اللادينية)

٨٥) انظر تفصيلاً: مصطفى عطية جمعة، الحداثة فِكرًا وإبداعًا في منظور عدنان رضا النحوي، بحث منشور في مجلة الأدب الإسلامي، الرياض، العدد (٨٩)، ٢٠١٦م.

فإن الدين لم يخرج من تكوين الإنسان الغربي، حيث جعلوا الدين حقيقة اجتماعية وقلبية، ونأوا به عن الجوانب العلمية والمدنية. بل إن التراث الأدبي الغربي يعود إلى مصدرين أساسيين: الأول: التراث اليوناني الفكري والأدبي (شعرًا ودراما)، والثاني: التراث المسيحي في أدب الرومان والعبرانيين والأسلوب التوراتي في سفر التكوين، الذي جاء موازيًا للملاحم الكبرى مثل ملحمة هوميروس، في الإلياذة [٨٦]. فلا يمكن تخيل أن النهضة الأدبية الغربية مؤسسة على التراث اليوناني الفلسفي والأدبي فقط، وإنما حضرت نصوص الكتب المقدسة معها، وظهرت في كثير من الأعمال الإبداعية تأليفًا واستلهامًا.

أمَّا عبد العزيز حمودة فيذهب في مناقشاته للحداثة الأدبية الغربية؛ التي أنتجت المذهبية النقدية الحديثة وتوابعها؛ إلى أن الأُسس الثقافية فلسفية بالدرجة الأولى، والضلع الأساسي فيها هو عالم الميتافيزيقا الغربي (الدين المسيحي واليهودي وتصورهم عن الله الخالق)، بجانب أضلاع أخرى مشكلة لها وهي: اللغة، وتكوين الإنسان الغربي وأزماته، والعالم المادي (الفيزيقي) حوله، مع تفاوت في دور كل ضلع من حقبة إلى أخرى، فمرَّات يشتد النزوع الديني ومرَّات يخفت ويتوارى [٨٧]، مما أدَّى في النهاية إلى انشطار ثقافي يشعر به الإنسان الغربي حينما اكتشف زيف ادعاءات العلمانية والثورة الصناعية في تفسير العالم وتحقيق المعرفة اليقينية [٨٨]، فبدأ في التفكير في النزعة الدينية مرة أخرى والاحتماء بها، فالمركزية

---

٨٦) د.شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣م، ص ١٥١-١٥٣، وأيضا: ص ١٥٧.

٨٧) د.عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م، ص ٦٧، ٦٨.

٨٨) السابق، ص ٧٠.

الحضارية الغربية لها أوجه عديدة، ومن الخطأ حصرها في وجه واحد هو الوجه العلماني، بل إن المسيحية حاضرة جنبًا إلى جنب مع اللادينية.

وفي جميع الأحوال، كان الدين (المسيحي المستند إلى التراث اليهودي) حاضرًا في الأدب والنقد بشكل مباشر في الأعمال الأدبية أو النقدية، أو بشكل غير مباشر؛ من خلال الاعتزاز المبطن بالحضارة الغربية ومنجزاتها الهائلة، بل إن هناك تلاقيًا بين النُّقَّاد المعاصرين وبين التيار السياسي ذي المرجعية الدينية، وهو ما يشير إليه إدوارد سعيد: فتكمن في ذلك التشابه المتزايد بين المحافظين الجدد السياسيين الصرحاء وبين النُّقَّاد الميالين للتدين ممن لا تتيسر، لكلا الفريقين، خصخصة الحياة الاجتماعية والخطاب الثقافي إلا من خلال الإيمان ببازار شبه ديني وديع الطابع[٨٩].

على جانب آخر، وهو الأهم، فإن حضور الدين كان جليًّا في الانحيازات الخاصة بمنظري المذاهب الأدبية والنقدية، وفي نظرتهم إلى الأديان الأخرى فهم يعلون من شأن التراث اليهودي الديني، ويتعاطفون بشكل كبير مع اليهود وقضاياهم السياسية، خاصةً من قِبَل من يسمون أنفسهم اليمين المسيحي الصهيوني، وينظرون للإسلام نظرة سلبية تصل إلى حد العداء السافر، تأثرًا بميراثهم القديم منذ القرون الوسطى المشرب بالعداء ضد الدولة العثمانية، وفي الوقت نفسه، فإنهم يحتفون بالديانات الشرقية: البوذية والهندوكية والمجوسية في تناقض غير مفهوم، وكأن الهدف غمط الحضارة الإسلامية وثقافتها، وكل ما يتصل بآدابها وتراثها وفنونها. صحيح أن من المستشرقين من أنصف الميراث العلمي والفكري للثقافة الإسلامية، وحقَّق الكثير من مخطوطاتها، ولكن السمة الملاحَظة في المجمل تلك الروح الاستعلائية غير المنصفة، شديدة القدح لثقافتنا.

---

٨٩) **العالم والنص والناقد، ص ٣٧٦.**

والغريب في الأمر ، أن الحداثيين العرب نقلوا في ثنايا ما ترجموه ولخصوه واحتذوه فِكرًا وإبداعًا ونقدًا ؛ نقلوا الانحيازات الثقافية الغربية الدينية والرؤيوية ما يتصل بها من موقفها من الخالق والكون والمسيحية والعالم، فوجدنا مفردات تشيع في ثنايا النصوص الأدبية المتأثرة بالمدارس الأدبية الغربية من مثل: قديس، بطريرك، الراهب والرهبنة، العذراء، الدير، الكنيسة ، القداس ، والخلاص الروحي في الاعتراف أمام القديس... إلخ ، وامتزج كل ذلك بالصور الشعرية، والعوالم الرومانسية، والأحلام والأماني في القلوب، وكان هذا واضحًا في التجربة الشعرية للشاعر الكبير "تي. إس. إليوت"، والذي وظَّف مفرداتٍ ورموزًا دينية كثيرة.

وإذا تأملنا أشعار وقصص وروايات الحداثيين العرب ، سنجد التأثر واضحًا بالعهد القديم والعهد الجديد، ولنا أمثلة جلية في أشعار لويس عويض وأمل دنقل ، وجماعة مجلة شعر الأدبية التي ظهرت في بيروت خلال خمسينيات القرن العشرين ، وثبت في مراجع عديدة أنها كانت ممولة من المنظمات الثقافية الأمريكية. وفي حقبة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، كان السائد لدى الشعراء والروائيين العرب الاتكاء على الموروث اللاهوتي الكنسي، وكانوا يوصون بعضهم بقراءة الكتاب المقدس، وتوظيف قصص التوراة. وللأمانة فإنهم أيضًا وظَّفوا بشكلٍ أو بآخر القرآن الكريم، ولكنه كان توظيفاً غير واعٍ للأبعاد الجمالية ، والعُمق الفكري ، والجوانب الإيمانية في القرآن، أي أنه غير نابع من الرؤية الإسلامية الفكرية للأدب.

لذا ، يجب علينا ونحن نقوم بقراءة المذهب الأدبي استحضار السياقات الثقافية والاجتماعية التي أنتجته، مع دراسة الأعمال الأدبية التي عبَّرت عن المذهب نفسه ، وما أكثر ما سنكتشفه من آثار ثقافية تناقض رسالة النقد الأدبي الغربي المعلنة ، التي تقول بالموضوعية ، والحياد في الطروحات ، والعلمية في التحليل والمنهجية.

وهذا لا ينفي وجود نزعة شك حادة نابعة من التصورات العلمانية الشاملة التي تنأى بالدين تمامًا عن الحياة، وتجلَّتْ تلك في كثير الأعمال الأدبية، ولكن تلك النزعة كانت جُزءًا من أزمة الإنسان الغربي وموقفه من الدين، فهو إن عارض المسيحية وناقشها وفنَّد الكثير من سرديات العهد القديم، محكِّمًا عقله فيها؛ إلا أنه في المقابل سعى إلى نشر المسيحية نفسها وجعلها شعارًا تبشيريًا له يتحرك من أجله في العالم، بل كانت المسيحية: ديانةً وفِكرًا وحضارةً أساسًا في الخطاب الاستعماري الذي رافق الحملات الاستعمارية نحو بلدان الشرق وأفريقيا والعالم الجديد. فلا يمكن النظر إلى الأدب والنقد الغربيين من منظور أُحادي فقط، يربطه بالعلمانية فقط، وإنما علينا أن ننظر إلى كافة وجوهه، والدين المسيحي أحد مكوناته، ويتجلى في سائر منتجاته المعرفية والأدبية، بجانب وجوب قراءة ما هو فكري في تطبيقاته المختلفة، أي قراءة النظريات الأدبية والنقدية، ومجمل الخطابات التي رافقتها وأحاطت بها، والنقد التطبيقي الذي مارسه نُقَّادها.

وأيضًا، علينا الانتباه إلى أن التجربة الأدبية والنقدية العربية المعاصرة، المتأثرة بالتجربة الغربية، كانت امتدادًا للانحيازات الدينية والفكرية والفلسفية الغربية، شاء المبدعون أما أبوا، لأنهم تبنوا بشكل مباشر المذهبية الغربية، وانطلقوا من مقولاتها ورؤاها، ولم يقفوا موقف الند: الذي يناقش وهو يتلقى النظرية، ويجادل في الأصول والقواعد، غير منبهر ولا مُستلَب حضاريًا، لأنه في هذا الموقف مستند إلى ثقافة عربية إسلامية راسخة عميقة الجذور، وارفة الأغصان والظلال، يريد الاستفادة والإثراء من تجربة الأدب والنقد الغربيين ولكن القليل هو من فعل ذلك، وظلت محاولاتهم فردية ومحدودة جاءت على استحياء غالبًا.

هذا، وفي المبحث الثاني، سنتناول الأثر المباشر للدين على النقد الأدبي الغربي، تنظيرًا وتطبيقًا، ونبحث في رؤى النُّقَّاد الغربيين لحضور الدين في الممارسات الخطابية النقدية من ناحية، وهم يقرأون الإبداع الغربي قراءة تحليلية.

المبحث الثاني

أثر الدين في النقد الأدبي : التنظير والتطبيق

عندما نناقش حضور الدين في النقد الأدبي ، فإننا نستهدف في هذا النقاش التعامل مع جوهر المنهجيات النقدية الغربية، والوقوف على جذورها وتشكلاتها وكيف تفاعل معها المجتمع الثقافي الغربي، فالقضية ليست طرح فكر أو فلسفة أو نهج، وإنما في مدى قبول الحياة الثقافية لهذا الطرح، فكم من الأفكار والفلسفات ماتت في مهدها، لأن المجتمع الثقافي لفظها سريعًا، وعلى النقيض هناك مذاهب وأفكار تعمقت في تربة الثقافة، وبسقت أشجارها وأينعت ثمارها.

وعندما نتساءل عن حضور الدين في النقد الأدبي، فإننا نستهدف أمورًا بعينها، أولها المرجعية النظرية، ونعني بها أن المصادر الأولى التي انطلق منها المذهب النقدي في تكوينه الأولي، فهناك مرجعيات فلسفية بحتة وهناك مرجعيات دينية، ويخطئ الكثيرون عندما لا ينتبهون إلى الحاضنة الأولى للمذهب النقدي، فمنها تنبثق التوجهات والمصطلحات والأُطر والإجراءات، حتى لو تكونت فلسفة تعمقه، فإن الحاضنة الأولية يظل لها الفضل الأساسي، ويتجلى هذا في المصطلحات والأبعاد المعرفية. أما ثاني الأمور : فهو الإبداعات المُعبِّرة عن المذهب الأدبي والنقدي، فهي مرآة للحياة الثقافية والاجتماعية في مجتمعها وعصرها، فتنقل للقارئ المعتقد والعادات والتقاليد والانحيازات الفكرية المختلفة للناس في المجتمع المُعبِّر عنه.

أمَّا ثالث الأمور : فهو النقد التطبيقي ، وقد يعترض البعض بأن النقد التطبيقي هو تفسيري وتأويلي ووصف للجماليات في العمل الإبداعي وهذا صحيح ، ولكن اشتغال الناقد على النص الإبداعي هو عملية إبداع جديدة ، بمعنى أنه يقرأ النص الإبداعي في ضوء رؤاه الثقافية والفكرية، وكما مرّ بنا ملاحظات إدوارد سعيد عن ظاهرة النقد الديني التي أطلَّت برأسها مؤخرًا ، وانحازت في تحليلاتها النقدية إلى الرؤى الغربية الدينية في قراءتها للنصوص، وهي ليست رؤى أخلاقية كما يتوهم البعض وإنما الانتصار مثلاً لتيار يمينية مسيحية، أو احتضان النصوص الأدبية المُعبِّرة عنها ، أو إحياء نصوص أدبية قديمة والاشتغال عليها ، أو إعادة قراءة سرديات الكتب المقدسة وتقديمها للقراء في عالم اليوم على أنها إجابات لأسئلة ميتافيزيقية ، تتصل بنشاطات سياسية بمرجعيات دينية ، وكان يوم الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ م لحظة فارقة في إحياء خطابات دينية كولونيالية قديمة.

- **اللاهوت والتأويل والنقد الجديد :**

لاشك أن هناك تلاحمًا بين الخطاب النقدي الغربي وبين دراسات اللاهوت الكنسي في الثقافة الغربية ، وقد بدأ هذا التلاحم مبكرًا ، في فجر عصر النهضة الحديثة ، فمن المهم رصد أبعاد هذا التلاحم ، والوقوف على حدوده وتخومه، لأنه شكَّل حضورًا قويًا في تأسيس النقد الأدبي الغربي، فلا يمكن تجاهله إذا ولجنا إلى النقد الغربي بمنظور تاريخي، أو إذا انتهجنا سُبل القراءة الثقافية للنصوص الأولى.

لقد حظي الكتاب المقدس بمكانة عظيمة في المنظومة المعرفية الغربية ، قبل ظهور العلمانية وأيضًا بعد ظهورها ، فقد حاربت العلمانية تحكم البابوات في الحياة الفكرية والسياسية ، وكانت تستهدف إقصاء سلطة الكنيسة عن

الحياة المدنية، وحصر سلطاتها في الدوائر الكنسية. أما الكتاب المقدس فقد ظلَّ له المكانة والتقديس لقرون عديدة، وظهرت حوله عشرات النصوص المُفسِّرة والشارحة التي مثَّلت أيضًا طبقات لعزله ثقافيًا ، فترسَّخ في الفكر الغربي أن لفظة الكتاب في دلالته الأولى تعني الكتاب المقدس، وأن أي كتاب يعني أيضًا نسخة أخرى شارحة أو مفسِّرة أو مصغَّرة من الكتاب الأول، بكل امتلائه وثرائه وتنزهه عن السؤال [٩٠].

فتشكَّل دَربانِ في العلاقة بين الكتاب والنص في الثقافة المسيحية: الأول يعبِّر عن الكتاب المقدس بوصفه كيانًا منغلقًا على نفسه، لاعتبارات تتصل بكونه مقدسًا. والثاني: أن هذا الكتاب يحتاج إلى شروحات وتفسيرات تقوم بها كتب / نصوص أخرى، تمحِّص وتفسِّر وتطرح أسئلة، فهناك كتاب وهناك نصوص مفسِّرة، قد تتفق وتشرح ما فيه، وقد تختلف وتعارض وتعيد قراءته ثقافيًا وكهنوتيًا على نحو ما ظهر في القرن الثامن عشر، فنشأ ما يُسمى الصراع بين أسلوبين في القراءة، وهو "الكتاب في مقابلة النص" فيما يُسمى الدراسات اللاهوتية التأويلية، وتلك السمة المميزة للنقد الأدبي في النصف الثاني من القرن العشرين، ضمن المشروع الفلسفي لـــ" هيدغر "، والذي تأسَّس بموجبه منهج " الهرمنيوطيقا / التأويل " النقدي أو ما يُسمى التأويلية الجديدة، فقد استهدفت النصوص المفسِّرة والمؤولة للكتاب المقدس نزع الصبغة الأسطورية عن رسالة الكتاب المقدس، وإعادة تفسير العلامات والسرديات المبثوثة فيه ، مع الانتباه إلى المعنى الوجودي للدعوة المسيحية[٩١]. فمنهج التأويل النقدي نابع من ميدان دراسات علم اللاهوت في البدء، أي أن الحاضنة الأولى للمنهج كانت دينية، ثم جاء التأصيل الفلسفي

٩٠) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، ترجمة: دعاء إمبابي، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبـــي، مرجـــع سابق، مجلد ٩، ص ٥٦١.

٩١) المرجع السابق، مجلد ٩، ص ٥٦٣.

له بعد ذلك. وهو ما يشير بوضوح إلى عمق الصلة بين اللاهوت والنقد الأدبي من ناحية، وأن الفلسفة ليست هي المرجعية الوحيدة التي تنبثق منها المناهج النقدية على ما هو معروف.

وهذا المنهج سابق على الحقبة الرومانسية، وإن كان قد عاد من جديد في النصف الثاني من القرن العشرين، وعندما عاد، عاد ومعه مرجعياته الدينية الأولى، في الكتاب المقدس، وأيضًا مع الشروحات المصاحبة للنص التوراتي / العهد القديم، من أجل تأويل التعبيرات المجازية والأمثلة النصية، ضد التفسيرات الأُحادية أو السطحية أو المباشرة، فهو علم لاهوتي في الأساس (٩٢)، ثم تطور على يد "هيدغر" وتلميذه "غادامر" ليصبح سبيلاً لفهم العالم، بل سيكون أسلوبًا لفهم الوجود من حولنا، فالفهم هو السبيل الأول السابق للإدراك وإعمال الفكر (٩٣). والجديد هنا أن الوجود يصبح نصًّا، وكل أشكال الفهم / التأويل هي نصوص شارحة ومفسِّرة له، وهو نفس البداية التي كان عليها التأويل في علم اللاهوت.

وعلى صعيدٍ آخر، فإننا نجد اللاهوت المسيحي كان حاضرًا بقوة، بل محورًا أساسيًا في تأملات وفكر شاعر عملاق وناقد كبير في حجم "ت. س. إليوت"، حيث يستخدم مصطلح اللاهوت للدلالة على رؤية دينية شاملة للأخلاق والمجتمع، بل يستخدمه حكمًا نقديًا في تقييم الأعمال الإبداعية ذاتها فهو يقول مثلاً في نقده لصديقه الشاعر الكبير "إزرا باوند": "إن انحراف باوند لاهوتيا يبدو في شعره ونثره على السواء، وهذا ما نجده على وجه الدقة في المجموعة التي يضعها باوند في الجحيم في ديوانه "مسودة ثلاثين أنشودة"... فقد وضعوا شهوة المال قبل مسرات الحواس. إنه جحيم يدعو

٩٢) روبرت هولب، الهرمنيوطيقا، ترجمة: عادل مصطفى، موسوعة كمبردج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، ص ٣٩٩.

٩٣) السابق، ص ٤٠٦.

للإعجاب دون عزة أو مأساة" ، فهو على قناعة أن مرجعيته اللاهوتية ثرية بكثير من الأخلاق والمفاهيم التي تكشف العمل الأدبي، وعلاقاته بمشكلات الوجود الإنساني ونشاطه [٩٤].

وهو يعلي مبدأ اللاشخصية في الأدب، وهو في وعي "إليوت" يعني تنظيمًا أخلاقيًا للذات المبدعة، في انفعالاتها وسُلوكها، وهي السبيل الوحيد لمواجهة فوضى الحياة، وسيولة المادة، وهو مفهوم نابع من رؤيته الدينية التي تعني التزامًا فرديًا بتعاليم اللاهوت، وهو ما عبَّر عنه في حديث له بقوله: "لو أننا تعلمنا كيف نقرأ الشعر على النحو الأمثل، لوجدنا أن الشاعر لا يغرينا قط بأن نؤمن بأي شيء. إن ما نتعلمه من دانتي أو من أي شعر ديني آخر هو طعم الإيمان بذلك الدين"[٩٥].

فالقراءة الشعرية الحقَّة هي التي يستشعر المتلقي من خلالها بلذة الإيمان بالمسيحية، وبالتالي هو يضاد أشكال التطرف العلماني الذي روجت له بعض الحركات الأدبية والفنية، وانحاز إلى الشعر الديني برؤية صريحة واضحة.

إن "إليوت" يعلن في مقال له حقيقة أفكاره الكنسية ذي الجذور اليهودية، فيقول : "إن الكنيسة الكاثوليكية – بميراثها من إسرائيل وبلاد اليونان – مازالت كما كانت، المستودع العظيم للحكمة"، ويقول أيضًا في نفس المقال: " أنا أعتبر أن الفكر المسيحي والكاثوليكي ، حين يعمل في ميدان علم الاجتماع، هو وحده الذي يستطيع أن يخلِّصنا من هذه الحدود المتطرفة". ويختم مقاله بأن " الكاثوليكي يجدر أن يكون له مُثل عُليا عالية – وأنا

---

٩٤) ت. س. إليوت، المختار من نقد ت. س. إليوت، اختيار وترجمة: ماهر شفيق فريد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، مجلد١، ص ٤٩، ٥٠.

٩٥) المرجع السابق، ص ٦١.

بالأحرى خليق أن أقول – مثل عُليا مطلقة ، وتوقعات متواضعة ، أما المهرطق سواء سمَّى نفسه فاشيًا أو شيوعيًا أو ديمقراطيًا أو شيوعيًا أو عقلانيًا ، فإنه دائمًا يتسم بمثل عُليا دُنيا ، ويتوقع أشياء كبيرة ، لأني أقول إن كل المطامح إلى فردوس أرضي تغذِّيها مُثل عُليا دُنيا" (٩٦).

الملاحظ هنا هو إعلان إليوت رفضه المذاهب الفلسفية والسياسية الجديدة التي ملأت عصره ضجيجًا مثل الفاشية والشيوعية والديمقراطية ، وانحاز إلى النظرة الكاثوليكية واعتبرها مُخلِّصة للعالم ، وأنه لا فائدة من فردوس أرضي يحلمون به.

وقد جاهر "إليوت" بأهمية حضور اللاهوت في النقد الأدبي ، يقول في مقالة حملت عنوان "الأدب والدين" عام ١٩٣٥م : "لابد من استكمال النقد الأدبي بنقد نابع من منطلق أخلاقي ولاهوتي محدد"، وتدعم هذه المقالة رؤية من الخارج يفرضها "إليوت" على النصوص ، عَبْر نسق أخلاقي قيمي ، مثل الذي تقدمه الكنيسة الكاثوليكية الإنجليزية ، التي ينتمي "إليوت" لها (٩٧). والمتأمل في شعرية إليوت يكتشف أنه متعاطف بشكل كبير مع الإنسان المعاصر / الحديث ، وليد النُظم العلمانية الغربية ، التي أقصت الدين عن الحياة والتفكير ، وأن الخلاص في رأيه يكون بالعودة إلى الدين ، لإنقاذ الإنسان من أزماته النفسية الوجودية (٩٨).

والغريب أن "إليوت" هو أحد مؤسسي النقد الجديد بالرغم من أن النقد الجديد دعا إلى عزل الأعمال الأدبية عن شخصية المؤلف ، إلا أن النماذج المعتمدة للقراءة أو للدراسات النقدية التطبيقية ؛ تنطلق من تأويل معتمد لدى

---

٩٦) المرجع السابق ، مقال : الكاثوليكية والنظام الدولي ، الصفحات : ٣٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥١.

٩٧) الأدب واللاهوت ، مرجع سابق ، ص ٥٦٤.

٩٨) المختار من نقد ت. س. إليوت ، ص ٦٤.

منظري النقد الجديد يرى في النصوص الأدبية "أيقونات لغوية"، ولاشك أن "لمصطلح أيقونة رنينه الديني الذي يُذكِّرنا بالتقديس البروتستانتي للأناجيل بصفتها كُلاً متكاملاً، برهان لذاته، قادرًا على تخطي الظروف التي انكتب فيها، إمَّا عن طريق كشف الحقائق الأبدية، أو كما يعن لمن هم أقل ميلاً للتفكير اللاهوتي، عن طريق لغة وصور سامية"[٩٩].

والمفارقة واضحة جليِّة هنا، فإذا كان النقد الجديد يرفع شعار الاعتناء بالنص من حيث هو نص، دون ربطه بشخصية الأديب، أو بأية مؤثرات خارجية، فإن النماذج النقدية التطبيقية خالفت ما هو معلن، إمَّا من خلال استخدام مصطلح أيقونة ذي المرجعية اللاهوتية كما تقدَّم، أو من خلال اللغة ذاتها، التي تقدم صورًا سامية، أي خيالاً فنيًا نابعًا من مفاهيم دينية عن السُّمو الروحاني والنفسي.

هذا، وما أكثر العلامات والأيقونات الدينية التي نراها مبثوثة في الأعمال الكلاسيكية ثم الرومانسية، ثم الحداثية، مثل توظيف التراث المسيحي وسرديات العهد القديم، والجنوح نحو الأساطير القديمة ذات الأبعاد الدينية والميثولوجية، ناهيك عن حضور الدين نفسه إما بشكل إيجابي من خلال الإيمان الكنسي المسيحي، أو بشكل سلبي من خلال الهجوم عليه، والسخرية من سيطرة البابوات، والتحكم في حياة الناس، وتحالفهم مع الحُكَّام وبيع صكوك الغفران والرغبة في التمرد على قيمه وواجباته والالتزام الكنسي والاعتراف بالخطيئة. وبعبارة موجزة: حضر الدين في الذهنية الإبداعية الغربية بوصفه مكونًا أساسيًا لا يمكن تخطيه بالعلمانية المتطرفة، مثلما حضر في الفكر النقدي المواكب للنشاط الإبداعي.

---

٩٩) الأدب واللاهوت، ص ٥٦٤.

- **المذهب الرومانسي والدين:**

ينظر المذهب الرومانسي في الأدب إلى العقل على أنه مُعارِض للخيال والإلهام الحُرّ، فالرومانسيون ينطلقون في إبداعاتهم من العاطفة والشعور وتسليم القيادة إلى القلب الذي هو منبع الإلهام، فالفؤاد هو الهادي الذي لا يخطئ، لأنه موطن الشعور، ومكان الضمير. يقول "ألفراد دي موسيه": أول مسألة لي هي ألا ألقي بالاً إلى العقل. ويقول "شوليو": العقل منبع الأخطاء الذي لا يغيض والسمُّ الذي يُفسد مشاعرنا نحو الطبيعة ويقتل الحقيقة التي منبعها العقل، إنما أنت فتنة قد يُعجب بك الناس ولكن قلمَّا يحبونك إذ لا يؤثر فينا إلا ما يوحي به القلب[١٠٠].

وهذا لا يعني تغييب العقل تمامًا، ولكنهم يعلون من قيمة الفردية، ويرون أن الإصلاح الحقيقي يبدأ من الفرد، وأن السعادة المبتغاة هي سعادة الفرد، وراعتهم في سبيل ذلك القيود المفروضة على الفرد من المجتمع من ناحية ومن الدين من ناحية أخرى، فقضية تغييب العقل غير منطقية، لأنه لا إبداع بدون عقل، ولكن شتان بين عقل بارد محكوم بالقيود والمحرمات، وعقل خاضع للعاطفة وتوهج المشاعر.

وفي سبيل ذلك، ناقش الرومانسيون مسائل دينية شائكة، مثل القضاء والقدر، فدعا "جان جاك روسو" إلى الدين الطبيعي أو شريعة القلب، ودعا "لسنج" و"فولتير" إلى التوحيد بدون التقيد بدين سماوي بعينه، والموحِّد عند فولتير هو من يثيب على الخير، ويجازي المذنب في غير قسوة. وهناك من كان يعتقد أن في الطبيعة روحًا هي المبدأ الخالق مثل الشعراء: شيلي، وفيني وميشليه، وآخرون أرادوا التجديد في المسيحية أو في المذهب الكاثوليكي نفسه.وإذا كان قد غلب على الرومانسيين في القرن الثامن عشر

---

١٠٠) محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص ١٦.

الشك في حقائق الغيب في الديانة المسيحية ، إلا أن الأجيال اللاحقة للرومانسية شعرت بحاجتها إلى العقيدة، وكانت متمردة فقط على ما قُدِّر لهم في حياتهم من ظروف وأحوال، ولكنه تمرد وراءه تمسك بالعقيدة المسيحية. وراجت في المقابل ألوانٌ من التصوف ، والشعر السامي الذي يصل إليه الإنسان بالخيال وبالرياضة والتأمل الشعري ، وقد ظهرت في كتابات الشعراء، وتمردهم على سلطان الكنيسة التي طردت من احترف منهم مهنة القسيسيين ، كما عزَّزوا فكرة الإشراق الروحي الذي يقودنا وحده إلى حقيقة العالم، وهناك من حرص على وحدة أوروبا المسيحية كما كانت في العصور الوسطى ، واستلهموا في ذلك حيوات القديسيين ، وما فيها من روحانية وتأمل(١٠١).

وهذا "فيكتور هوجو" يعتصم بالإله الواحد الأحد، عبر الإلهام الصادر من القلب والإشراق الروحي ، موقناً أن الأبدية تستعصي على العقول ، ويعجز العقل الإنساني عن الإحاطة بها، والقانون الخلقي المسيحي هو القائد في المتاهات (١٠٢).

وقد كان كل مِن "مدام دوستايل" وأوغست شاتوبريان Chateaubriand من أبرز عرّابي المذهب الرومانسيِّ تنظيرًا وتأليفًا ، وتمثِّل شخصية "شاتوبريان ١٧٦٨ – ١٨٤٨ " نموذجًا للشخصية الإبداعية المتمسكة حتى النخاع بالمسيحية ديناً وإيماناً وثقافةً ، حتى إن معاصره الأديب " تيوفل غوتييه" يقول عنه: "إن شاتوبريان أعاد الاعتبار إلى الكنيسة القوطية، وفتح الطبيعة الكبرى المغلقة وابتدع الكآبة العصريّة ". وإذا حلَّلنا شخصية "شاتوبريان" سنجد أن وجدانه قد صيغ صياغة دينية، انعكست بشكل مباشر

---

١٠١) المرجع السابق، ص ١٣٣ – ١٣٦.

١٠٢) المرجع السابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

في أدبه الرومانسي المنتج، فقد وُلِد "شاتوبريان" في جزيرة سان مالو، وكان يستمتع في طفولته بالتجوال في طبيعتها ومرافئها، وقد أُوتي ذكاءً حادًا وبرز في مجال الرياضيات، وهو في الوقت نفسه نشأ تنشئة دينية، وورث عن والده حُب الترحال والمغامرة. واتصل في شبابه بكثير من الأدباء والعلماء وحضر في الصالونات والمقاهي الأدبية، وفي كل هذا كان الدين حاضرًا في تفكيره وعواطفه منذ طفولته، وكتب بتأثير من تأملاته الدينية كتابه "عبقرية المسيحية"، وهذا حال الكثير من أدباء الغرب ونُقَّاده في القرن التاسع عشر وأيضًا القرن العشرين، فالدين كان مرجعية خُلقية وفكرية.

وفي كتابه "عبقرية المسيحية" (١٨٠٢م) لم يضف جديدًا إلى التعاليم الدينية، ولكنه قام بتجديد النقد الأدبي، وسعى إلى تحطيم تيار الشك الذي انتشر ضد المسيحية في القرن الثامن عشر، وأثبت جدارة المسيحية من الناحيتين الاجتماعية والجمالية، وشرح الإيمان المسيحي ودافع عنه؛ وبذلك حوّل الأنظار إلى العصر الوسيط مرة ثانية، بعد أن تناءى عنه – بعض الشيء – المبدعون والقُرَّاء؛ كما أبرز "شاتوبريان" أهمية الفن المعماري القوطي الأصيل في مقابل التقليد لليونان، المتجلي في الكنائس والأديرة وبيَّن الارتباط الوثيق بينه وبين التديُّن الفرنسي والطبيعة الفرنسية، وبفضله نشأ تيار جديد لفَّ الفنانين والأدباء قوامه الإعجاب إلى حد الحماسة بنتاج العصر الوسيط الذي طالما جُحدت قيمته[١٠٣].

فيمكن القول إن الرومانسيين آمنوا بأهمية العقيدة الإيمانية، وبدور الدين في الحياة، ولكنهم قد "يتطرفون في تفكيرهم: يؤولون ويغالون، أو يتطاولون ويتمردون، لذا تفرقوا طرائق قددًا في موقفهم من الدين ذاته، أو

---

١٠٣) عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٥٦

من المسيحية أو الفلسفة الهيلينية فيما ضمنته للإنسانية من سعادة وفيما وفرته للفكر من انطلاق"(١٠٤).

فلم يتبع الرومانسيون مقولات العلمانية الشاملة، التي نادت بإقصاء الدين، وبعضهم أعلن في القرن التاسع عشر موت الله، وإنما تمسكوا بالعقيدة موقنين أن عواطفهم المتأججة لن تجد إلا الله ملاذاً لها، وأنه لا معنى لحياة سعيدة بدون أخلاق فاضلة، ونظروا إلى الأخلاق المسيحية بوصفها منبعًا للسمو.

- **المذهب البنيوي والدين:**

تعود نشأة الدراسات البنيوية إلى عالم اللغة السويسري الشهير "فرديناند دي سوسير" وآراءه في التفرقة بين اللغة والكلام، والدال والمدلول، وفي أولوية النسق أو النظام على باقي عناصر الأسلوب، وفي التفرقة بين التزامن والتعاقب هي التي أسَّست لنشأة الدراسات البنيوية. كذلك يربطون استخدام مصطلح بنية في العصر الحديث بالمؤتمر الذي عقده الشكلانيون الروس لعلوم اللسان في مدينة لاهاي سنة ١٩٢٨ م، ويرون أن رومان هو أول من استخدم هذا المصطلح بمعناه الحديث، وذلك Roman Jakobson جاكبسون. في البيان الذي أصدره في أعمال المؤتمر سنة ١٩٢٩م. أما مصطلح البنية STRUCTUR فيعني البناء أو الطريقة التي يقام بها مبنى معين (١٠٥). فالمذهب البنيوي ينطلق من لغة النص يحللها، وينظر في نسقها وبنيتها، والوقوف على أبعادها الجمالية، دون النظر إلى ما هو خارج النص

١٠٤) الرومانتيكية، ص ١٥٠.

١٠٥) راجع: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م، ص ١٢٠، يمنى طريف الخولي، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ص ٢٧- ٣٢.

فاعتبروا النص بنية مغلقة، تتوجه الدراسة النقدية إليها فحسب، دون اهتمام إلى التاريخ وشخصية المؤلف وذوق المتلقي.

وإذا نظرنا في علاقة الدين بالمنهج البنيوي، سنجد أنه في ظاهره يستند إلى الدراسة الموضوعية للنص، ولا ينظر إلى أبعاد خارجية: ثقافية أو دينية أو اجتماعية، ولكن الأمر في الواقع غير ذلك، فقد وعد "دو سوسير" في النسخة الأصلية من كتابه الأساسي "محاضرات في علم اللغة" في الطبعة الفرنسية الأصلية بأن يكون هناك تقارب جديد بين النقد الأدبي والدراسات التوراتية، ولا عجب في ذلك، فقد كان "دو سوسير" من المؤمنين المخلصين الملتزمين بتعاليم الكنيسة على نحو ما هو معروف عن سيرته. وقد تلقف النُّقَّاد والباحثون ما بشَّر به دو سوسير، ونشر عالم الأنثربولوجيا البريطاني "إدموند ليش" عام ١٩٦٩م كتابه "قراءة بنيوية لسفر التكوين"، وحذا البنيويون الأمريكيون هذا الحذو، فنشروا قراءات نقدية لنصوص توراتية، تستلهم البنيوية نهجًا لها، خاصة في الأشكال السردية [١٠٦]، وقد ساهمت مثل تلك الدراسات في تدعيم النهج البنيوي التطبيقي، فيما يُعرف بـــ"بلاغة القص"، وتركزت أعمال النُّقَّاد البنيويين على القصص التوراتية، والوقوف على جماليات السرد، وأنتجت جهود "فلاديمير بروب، وفيكتور شكلوفسكي، أ.ج. جريما"، نماذج تحليلية قوية ومميزة، على نحو ما نجد في دراسة سفر القضاة في المنظور السردي، مستغلين أساليب منهجية من حركة ما بعد البنيوية، ودراسة تاريخ النقد التوراتي، والنظرية السيميوطيقية [١٠٧].

وإذا أخذنا عملاً في النقد التطبيقي لـــ"رولان بارت" نجد أنه تناول سرديات من العهد القديم سردية "أعمال الرُّسل"، مؤكدًا على أهمية دراسة

---

١٠٦) الأدب واللاهوت، مرجع سابق، ص ٥٦٥.

١٠٧) السابق، ص ٥٦٥.

النص بنيويًا ، مع الانفتاح على البُعد الثقافي والنظر إلى منطوياته الإيديولوجية، موضِّحًا أن البنيوية مفهوم سوسيولوجي في الحقيقة، والنظر إلى ما وراء السرد (١٠٨) ، وقد توصل في نهاية الكتاب إلى الجزم بوجود النص بوصفه كتلةً ونسيجًا، وتشكُّك في وجود المؤلف ذاته، يقول: "إن ميزة المحكي لحظة بلوغه صفة نص، هي إجبارنا على لا جازمية الأنساق. باسم ماذا سنكون جازمين في حكمنا ؟ باسم المؤلف ؟ لكن المحكي لا يقدم لنا سوى متلفظ ومنجز متورط في إنتاجه... لا يوجد تحديد وحيد المعنى للتلفظ: أنساق عديدة، أصوات عديدة، هي هنا في الملفوظ دون أي امتياز (١٠٩).

لقد أشار "بارت" إلى حقيقة واحدة كائنة أمامه وهي النص، أما المؤلف ونواياه وما طمح إليه في نصه، فهذا مستبعد، فالنص ينطق بشفرات تتجاوز مرام المؤلف، وتُعبِّر عن أنساق متعددة. ومن هنا توصل بارت إلى نظرية موت المؤلف التي هي مثقلة بالإيحاءات اللاهوتية وإن كانت بشكل سلبي، لأن رفض المؤلف معناه لا نهائية المعنى، وأن النص مفتوح في التأويل على ما لا ينتهي من التحليلات. وهو ما أعلنه "فريدريش نيتشة" عندما قال في القرن التاسع عشر: مات الرب (١١٠).

وعلينا أن نتوقف عند مفهوم "اللاهوت السلبي" الذي تأثر به "بارت" مبكرًا، وأشار إليه في ثنايا بحوثه، ومعلوم عن "بارت" أنه تأثر كثيرًا بالفكر الماركسي ونظرته إلى الأديان عامة وإلى اللاهوت خاصة، وهذا يعني أن مفهوم اللاهوت السلبي هو ناتج مباشر لإيمان بارت – في بداية حياته – بالماركسية، حيث رأى أن المجتمع الذي نعيش فيه هو صنيعة الإنسان

---

١٠٨) رولان بارت، التحليل النصي: تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصـــيرة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، منشورات دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩م،ص ١٩ – ٣٣.

١٠٩) السابق، ص ١١٦.

١١٠) الأدب واللاهوت، ص ٥٦٦.

بوصفه (أي المجتمع) معطى إلهي وطبيعي، جاء ذلك في قراءته النقدية للمجتمعات المعاصرة التي تتناسى هموم الطبقات الدُنيا والمهمشة، وتغرق الناس في الانتخابات والدعاية والإعلانات وتصبغ كل ذلك بطابع ديني (١١١) وهذا ما تفعله البرجوازية عندما تتحالف مع علماء اللاهوت والسُّلطة الدينية، فانتقاده للاهوت متأثر بنظرة الماركسية للدين، وهو انتقاد قائم على المظاهر التي يراها في استخدام الدين تبريرًا للأوضاع القائمة.

- **مذهب التفكيك والدين:**

يعدُّ التفكيك deconstruction أهم حركة ما بعد بنيوية في النقد الأدبي، وقد واصل ما بدأه "بارت" في مرحلته الفكرية الأخيرة، حيث نادى بلانهائية المعنى والاحتفاء بالنص فقط، فيما أسماه علم الكتابة، مستحضرًا مقولة هيجيل: "الكتابة الأبجدية هي في ذاتها ولذاتها الأكثر ذكاءً"، محتفيًا بالسمة غير الصوتية، في أية خطابات منتجة للإنسانية، فهو يسير في اتجاه مضاد في العالم الذي يهتم بالطابع الصوتي لما هو مكتوب، فإن دريدا في تفكيكه ينظر إلى المكتوب فقط. وينظر في هذا الشأن إلى معوقات ثلاث تعترض رؤيته لعلم الكتابة " Of Grammatology " وهي: الاستعارة والميتافزيقا واللاهوت، مناديًا بأهمية تحرر علم الكتابة من المؤثرات اللاهوتية والميتافيزيقية كي ينطلق نحو تحليل مفتوح للنصوص (١١٢)، على أن الكلام

١١١) آنيت لافرنس، رولان بارت، ترجمة: حسام نايل، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، ص ٢٢٦، ٢٣٤.

١١٢) جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص ٥٨، ٥٩ وقد ابتكر دريدا مصطلحات خاصة به، لينأى بنفسه عن مصطلحات فلسفة هيدغر مثل: الاختلاف، الأثر، كتابة أصلية، مكمل.. وكلها تتصل بكيفية تفكيك النص المكتوب، وإعادة إنتاج معانٍ جديدة، وإن تعارضت وتضادت.

هو إعطاء المرء علامة على فكره بصوت منغم ، أما الكتابة فهي القيام بالشيء نفسه باستخدام نقش دائم على الورق ، وليس من الضروري أن يترجم هذا النقش إلى صوت (١١٣)، أما إشارته إلى رفض اللاهوت فهي تعني تحرير القارئ من أية سلطة دينية، والانطلاق في القراءة كما يشاء، فالنص مدون، ولغته محملة بعشرات الدلالات، وتقرأ في كل عصر ومصر ، في فضاء لا ينتهي.

وهو ما يأخذه معارضو التفكيكية عليها ، خاصة في الشق الخاص باتساع نشاطها من الأدب إلى سائر العلوم الإنسانية، بوصفها استراتيجية للقراءة، حيث يرى المعارضون أن التفكيك نوع من الازدراء العدمي، نحو القيم والأعراف التقليدية التي باتت مستقرة ومؤسسة لهذه العلوم، فيصبح "التفكيكي " – في وجهة نظرهم – "مرادفًا متطرفًا سياسيًا ينتقد انتقادات ضالة الأفكار المثلى المعتمدة والراسخة بأسلوب ملتبس ومثقل بالمصطلحات الرنانة " ، ويرون أن النقد الأدبي التفكيكي مجرد صدى لتطبيقات فلسفية مباشرة مأخوذة من نيتشة وهيدغر (١١٤).

يشير "جاك دريدا" في دراسته للاهوت المسيحي، إلى ما أسماه بالعصر اللاهوتي للرمز اللغوي، ووجه ضربات قوية للاهوت، حيث رأى أن أشكال الخطاب المستخدمة لإقرار بعض التفسيرات لنصوص معينة ، من أجل فرض حدود على معانيها ، هي في النهاية أفكار مفروضة إيديولوجيًا ، وعارض الخطابات المسيحية السابقة ، التي رسَّخت " المدلول المطلق " أو "الضمان النهائي للمعنى" مستخدمًا مصطلح "لوغوس " أي " الكلمة " وهو

---

١١٣) السابق، ص ١٨١. في معرض كتابه عن قراءة ليبتز للكتابة الصينية، وهو يستدل في ذلك على طروحته حول علم الكتابة.

١١٤) ريتشارد رورتي، التفكيك، ترجمة: حسام نايل، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، ص ٢٧٤، ٢٧٥.

مصطلح ديني ، يألفه قراء الكتاب المقدس وإنجيل يوحنا ، لأنه يشير إلى "المسيح". وقد حوّل "دريدا" اللوغوس من كونه كيانًا ثابتًا ذاتي المرجعية ، إلى حركة ويطلق عليه "الأثر" ، ليفسح المجال لاستراتيجيته لقراءة الكلمة ، لأنه يرى أن الأثر لا أصل له ولا حضور فهو يتخفى وراء خلف اللغة ومؤثرات المعنى التي يطلقها ، في سعي حثيث من قبل "دريدا" إلى الكشف عن تناقضات الفكر الإنساني ، والخوض فيما تحتمله النصوص من شد وجذب ، التي تمزق المعنى الواحد [١١٥] ، وتكون المحصلة في النهاية تقطيع المعاني ، والوصول إلى اللاشيء ، بعدما أظهر مختلف التعارضات الممكنة في النصوص ، وقلب الطاولة على التفسيرات السابقة ، وذكر الشيء وضده.

وهو ما يتبناه إدوارد سعيد موضحًا أن مهمة الناقد المجتهد لعب دور الذاكرة الموازية للنص ، بوضعه الشبكة حول النص ، وأمامه في النهاية ليصبح بالإمكان رؤيته. أما "ديريدا" فهو يعمل بروح على مزيد من نوع من أنواع اللاهوت السلبي فكلما زاد من تشبّثه بتلابيب النصية من أجل النصية ذاتها ، تعاظمت تفاصيل الشيء غير الموجود هناك لفائدته ، ويعدُّ "سعيد" المصطلحات الأساسية عند "دريدا" من أمثال "انتشار ، استكمال ، عقاقير ، ترخيصات ، آثار" وما شابه ذلك ، ليست مصطلحات لوصف "قناع البنية" وحسب ، بل ومصطلحات شبه لاهوتية أيضًا تتحكم وتفاعل الميدان النصي الذي افتتحه عمله [١١٦] ، ويرصد أيضًا في خطاب "ديريدا" السلاسل الهرمية المنظمة تنظيمًا أبويًا متوارثًا ، وتمتين التعصب العرقي ، والخصاب الجنسي – أي كيف أن هوى تمركز الكلمات يدسُّ نفسه خلسة لاستهلاك الميتافيزيق الغربي ، أو كي يصبح القسط الأعظم فيه [١١٧].

---

١١٥) الأدب واللاهوت ، مرجع سابق ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨.

١١٦) إدوارد سعيد ، العالم والنص والناقد ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦.

١١٧) السابق ، ص ٢٤٣.

فرؤية "إدوارد سعيد" لدريدا، ترتكز على أن دور الناقد هو بناء رؤية وشبكة من الأفكار التي تدعم فهم النص، لا أن تناقضه وتنفي المستقر فيه، ويأخذ على دريدا أنه يستخدم مفاهيم اللاهوت السلبي، وفي نفس الوقت يستخدم مصطلحات لاهوتية، أي أن عمله متناقض في جوهره، ينقض اللاهوت مستخدمًا مصطلحات لاهوتية، وإن تحملت بمفاهيم أخرى. وينطلق إدوارد سعيد في تقييمه لمشروع دريدا بأنه ليس إنسانيًا في جوهره، لأنه في طياته لا يعزِّز منظومة قيم إنسانية رحبة، بل يبني سلاسل هرمية، تعزِّز التعصب العرقي، والمركزية الغربية، فهو نوع من الاشتغال الفلسفي على نص كتابي، للخروج برؤى تتعارض مع قراءات سابقة.

• • • •

▪ **خاتمة:**

في ختام هذا الفصل، يمكن أن نستخلص جُملة نتائج:

- إن الأدبي الغربي خرج في مرجعياته الأولى من علم اللاهوت جنبًا إلى النقد جنب مع التراث الفلسفي والأدبي اليوناني القديم، وهو ما يفسِّر الاشتغال النقدي الدائم على نصوص الكتاب المقدس (العهد القديم أو الجديد).

- إن التفاعل النقدي مع اللاهوت الغربي جاء على وُجوه عديدة، فهناك التعبير عن الروح المسيحية وقيمها ورؤاها الكونية، وهناك إبداعات وأيضًا خطابات نقدية موازية لها عبَّرت عن تغلغل المسيحية في الثقافة الغربية. وهناك استلهام للفكر المسيحي في التقييم الأدبي على نحو ما فعل

" إليوت " ، مثلما أن هناك تمردًا على الإيمان الكنسي ، والانفتاح على الإيمان بمفهومه الوجودي ، وأخيرًا هناك توجهات إيجابية في قراءة اللاهوت ، مثلما أن هناك ما يُسمى اللاهوت السلبي. وكل هذا دالٌ على حضور الدين في الساحة النقدية الغربية قديمًا وحديثًا ومعاصرًا.

- إن الخطاب النقدي الغربي شهد حضورًا للمركزية الغربية إمَّا بشكل مباشر أو غير مباشر ، ولكن يمكن رصد انحيازات ثقافية عديدة لدى النُّقَّاد في نظرتهم إلى الشعوب والثقافات الأخرى، خاصة في حقبة الاستعمار.

- عندما تمَّ نقل المناهج النقدية الغربية وترجمة مصطلحاتها إلى العربية ، فإن الناقلين لم يقوموا بالجهود المطلوبة نحو التنبيه على الأقنعة والأبنية الثقافية المستترة خلف الرؤى النقدية ، وساد الشعور بالانبهار ، الناتج عن حالة نفسية من الاستلاب الحضاري ، جعلت أجيالاً من النُّقَّاد غير منتبهة إلى أن النقد الأدبي الغربي لا يُقرأ ولا يُتلقى إلا في ضوء السياق الحضاري الذي أنتجه ، وإلا كان نقلاً لمنهجية وإجراءات ، بدون تعميق فكري وفلسفي ، يجعلنا ندرك أن تلك المناهج جزء من المنظومة المعرفية الغربية.

- إن كل ما تقدَّم ، لا يمنع بأي حال الاستفادة من المنجز النقدي الغربي وهذا حادث ، مع ضرورة الانتباه إلى الأبعاد الحضارية والثقافية المصاحبة له ، فمن العبث التجاهل التام لمنجز نقدي رفيع ، تحت دعوى الحفاظ على الخصوصية الثقافية والحضارية ، أو الترحيب المطلق إلى درجة الذوبان فيما يُسمى الاستلاب الحضاري ، وما بين البُعدين المتنائيينِ كثيرٌ من النقاط الإيجابية التي ينبغي الإفادة منها في الساحة العربية الثقافية والنقدية.

مصادر ومراجع الفصل الثاني

أولا: الكُتب

- إدوارد سعيد ، العالم والنص والناقد ، ترجمة : عبد الكريم محفوظ ، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠٠م.
- إدوارد سعيد ، المثقف والسُّلطة ، ترجمة : محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٦م .
- اسماعيل عثماني ، إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني ، مجلة فكر ونقد ، العدد ٢١ ، سبتمبر ١٩٩٩ .
- آنيت لافرنس ، رولان بارت ، ترجمة: حسام نايل ، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي ، القرن العشرون (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية) ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مجلد ٨، ٢٠٠٥م.
- بيتر بروكر ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ترجمة : عبد الوهاب علوب ، منشورات المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ط١ ، ١٩٩٥م.
- ت. س. إليوت ، المختار من نقد ت. س. إليوت ، اختيار وترجمة : ماهر شفيق فريد ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠م.
- تيموثي باثي ، النقد الأدبي وتاريخ الأفكار ، ترجمة : منى عبد الوهاب قتاية ، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي ، القرن العشرون (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية) ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مجلد ٩، ٢٠٠٥م.
- جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة : أنور مغيث ، منى طلبة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط٢ ، ٢٠٠٨م.
- روبرت هولب ، الحداثة والحداثية والتحديث ، ترجمة : فاتن مرسي ، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي ، القرن العشرون (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية) ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٥ مجلد ٩.

- روبرت هولب ، الهرمنيوطيقا ، ترجمة : عادل مصطفى ، موسوعة كمبردج للنقد الأدبي ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مجلد ٨ ، ٢٠٠٥م.
- رولان بارت ، التحليل النصي : تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة ، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي ، منشورات دار التكوين ، دمشق، ٢٠٠٩م.
- ريتشارد رورتي ، التفكيك ، ترجمة : حسام نايل ، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مجلد ٨ ، ٢٠٠٥م.
- شكري محمد عياد ، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٣م.
- صلاح فضل ، نظرية البنائية في النقد الأدبي ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٨م.
- عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية : إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط١ ، ١٩٩٧ م.
- عبد الله إبراهيم ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة : تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٩م.
- عبد الرزاق الأصفر ، المذاهب الأدبية لدى الغرب ، منشورات اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق ، ١٩٩٩ م.
- عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٨م.
- –عبد الوهاب المسيري ، فقه التحيز ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤١٨ه.
- فريدريك هيجل ، علم الجمال وفلسفة الفن ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٠م.
- محمد غنيمي هلال ، الرومانتيكية ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت

- ثانيًا : الدوريات والمجلات والمؤتمرات

- عبد الله البريدي ، الأنفة الثقافية بوصفها انعكاسا ومقياسا للتحيز ، بحث ضمن أعمال ندوة " إشكالية التحيز " ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٠ – ١٣ ، ١٠ / ٢٠٠٧م.
- كفين ميلز ، الأدب واللاهوت ، ترجمة : دعاء إمبابي ، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي ، مرجع سابق ، مجلد ٩.
- مصطفى عطية جمعة ، الحداثة فِكرًا وإبداعًا في منظور عدنان رضا النحوي ، بحث منشور في مجلة الأدب الإسلامي ، الرياض ، العدد (٨٩) ، ٢٠١٦م.

الفصل الثالث

النقد العربي و النقد الغربي
أبعاد التلقي والتفاعل والتقييم

نحاول في هذا الفصل أن نثير نقاشًا وأسئلةً أكثر من تقديم إجابات، فالإجابات لن تكون حاسمة، بينما النقاش يضع القضية في بؤرة التفكير، ودائرة الاهتمام، وهي التي تظهر حينًا على استحياء أو بصيحات تمرد، ثم تخبو مع كثير من القضايا في حياتنا التي تشتعل ثم تنطفئ، دون الوصول إلى تصور مكتمل أو رؤية محيطة.

لا يدَّعي الباحث – في هذا الفصل – شرف الإحاطة بالقضية، لأنها أكبر من واقعه، مثلما هي أكبر من صفحات البحث ذاته، وإنما يعيد تسليط الضوء على لبِّها الشائك، الذي هو لُبُّ النقد العربي المعاصر، والمتمحورة حول تأثير النقد الغربي على النقد العربي، وما يتصل بذلك من أسئلة تتعلق بالتحيزات المضمرة نحو الهوية، والتراث، ومن قبلهما الإبداع ذاته.

إن المشكل في القضية أن الكل يتحدث فيها دون حسم رؤيوي، فمنذ النهضة الأدبية العربية الحديثة إلى يومنا، والجدل يشتد كلما أُعلَن عن مذهب جديد، يتضمن شعارات صادمة – أولاً – لمن تآلفوا على مفاهيم ومناهج وآليات سابقة ومستقرة وهؤلاء تشكلّوا نقديًا على الفكر النقدي الغربي، ولكنهم لم يطوِّروا معارفهم، واكتفوا باجترار ما عرفوه وأتقنوه، وهي صادمة – ثانيًا – لمن انعزل منذ البداية، فاتخذ موقف المعارضة الرافضة لكل ما هو جديد، فلا لشعر التفعيلة، وحرام لقصيدة النثر، والعداء لما يُسمى بالحداثة ومناهجها النقدية، وطبعًا تكفير ما بعد الحداثة وما نادت به من سقوط اليقينيات وموت المؤلف وآليات التفكيك.

بالطبع، هناك المرحّبون دائمًا بكل جديد. وعندما نتأمل ما يعلنونه وما يطبقونه نكتشف أن المسألة لا تعدو عن كونها شعارات صحفية أكثر من كونها مناقشة منطقية، وتعاطيًا ثقافيًا. وهي ردود متوقعة، فأي ظاهرة جديدة

أو ظواهر مستجدة دائمًا تواجه بالرفض أوالقبول المشروط أوالقبول التام، ولكن الإشكاليات النقدية لا يمكن مناقشتها ضمن عناوين أو شعارات.

وهذا للأسف مأزق النقاش الحقيقي، وإنما النقاش العلمي يحتاج إلى طرح نهج مؤصل، بشكل علمي، يضع معايير وأُسسًا ونقاطًا، وهذا ما تناوله المبحث الأول الذي يحاول أن يتخذ سبيلاً يتلخص في اتخاذ نهجين لدراسة القضية: نهج التلقي ونهج التناص، وكلاهما مرتبط ببعضه، فالتلقي إنما يعني بكيفية الاستقبال والفهم ضمن المعطيات والظروف التاريخية والمجتمعية، والتناص ينظر إلى النصوص ذاتها التي تمَّ التأثر بها، وجعلها مرجعية للتفاعل والتأثير.

أمَّا المبحث الثاني فيتطرق إلى مناقشة كتاب يُعدُّ من أبرز الكتب التي نظرت إلى رحلة النقد العربي وتعاطيه مع النقد الغربي، وأوجه تلقيها له، والنصوص التي وضعتها للنقاش وتصورهم للتاريخ والواقع النقدي المعاصر.

إن المبتغى من هذا الفصل تحريك المياه الراكدة حول تلك القضية، مما سيؤدي إلى طفوها على السطح ثانية، كي تتأملها العيون والعقول، ومن ثم تشارك في نقاش الأسئلة المطروحة.

المبحث الأول

قراءة التحيز : في ضوء نهجي التلقي والتناص

عندما نشير إلى النهج هنا، فنحن نعني السعي إلى نهج علمي، بديلاً عن نهوج سابقة، تغلب عليها العمومية والانطباعية وما يستتبع ذلك من آراء، تتأرجح بين القبول المتحمس والمتحفظ، والرفض والإنكار، وهي نهوج دالة على غلبة الهوى أكثر من النقاش العلمي البنَّاء، والذي يتوّجه إلى قراءة النظرية النقدية لدى العرب ولدى الغرب – وما بينهما من جسور ووشائج –؛ قراءة نهج، تأخذ في حسبانها الشرط التاريخي، وما تمَّت ترجمته ونقله، وكيفية التفاعل إبداعيًا ونقديًا، ومن ثم ما استقرَّ في بنية الثقافة العربية المعاصرة، وارتضته ذائقة القراء، وما نُبِذ، وتأرَّخ فيما تأرَّخ من تأثيرات واقتباسات. وسنعرض لنظريتين نراهما مفيدتين في تناول تلك القضية : التلقي، والتناص للمفاهيم والإيديولوجيات، وما بينهما من تحيزات وقناعات، ظاهرة كانت أو مضمرة.

- **التلقي والتناص :**

فالتلقي نعني : به كيف تلقَّى النقدُ العربي النقدَ الغربي، ولا يقتصر المفهوم هنا على التلقي بمعنى الاستقبال، وإنما يتخطاه إلى إيضاح طبيعة هذا التلقي، والنصوص التي تمَّ تلقيها، وسُبل التفاعل معها، فالأمر يتصل بالمذهب الوافد، وبالنصوص التي تمَّ الاحتفاء بها والاستناد إليها كمرجعية ونماذج، مما يقودنا إلى بعدين لدراسة الظاهرة كلها : بُعد التلقي، وبُعد تناص المفاهيم والإيديولوجيات.

فلو نظرنا من زاوية تلقي النُّقَّاد العرب للتيارات الأدبية والنقدية السائدة في الغرب، نكتشف أن استقبالهم خضع لمؤثرات عديدة، أهمها ما تشير إليه نظريات التلقي الحديثة فيما يُسمى " التحليل الوظيفي " للنصوص ، والذي يندمج مع التحليل البنيوي ، ويحلُّ محله ، ويستغرق العلاقات بين النص ومعناه من جهة ، والحقيقة الواقعة خارج النص من جهة أخرى، إنه يتعلق بالسياقات التي لا مناص من وقوع كل النصوص الأدبية فيها، وبكيفية دخول هذه النصوص في علاقة متبادلة مع بيئتها [(١١٨)] ، فنظريات التلقي تتجه إلى دراسة سُبل تلقي النص الأدبي من قبل القراء عامة ، والنُّقَّاد في طليعتهم خاصة، بوصفهم قُرَّاء في الأساس، وبحكم امتلاكهم الذائقة والدُّربة للتعاطي الفاعل مع المذهب الجديد. أما التحليل الوظيفي فيعمل على محورين: الأول دراسة بنيوية للعلاقات داخل النص ذاته، والثاني: دراسة السياقات الخارجية التي يدرس النص تأليفاً ونشرًا وقراءةً عبر معطياتها.

تتحول المذاهب الأدبية – في انتقالها إلى ثقافة أخرى – إلى نصوص ، سواء كانت إبداعية أو نظرية، بوصفها الأدبيات والمدونات المُعبِّرة عن هذا التيار أو ذاك ، وهذا ما حدث في الحياة الأدبية والنقدية العربية الحديثة ، حيث تمَّ الاطلاع على نصوص الإبداع أو التنظير للمذهب المختار ، حتى لو خبا بريقه في الغرب ذاته، وتأتي المحاولة في إطار فردي في البداية، ومن ثم تأخذ في الاتساع والانتشار بين جيل أو أكثر. وعندما نتأمل هذا التلقي علينا أن نطرح سؤالين: لماذا هذا المذهب أو التيار الأدبي تحديدًا ؟ وهو سؤال يتصل بماهية المذهب ، وما يطرحه، وكيفية الاستفادة منه في الإبداع العربي... والسؤال الثاني: كيف تمَّ استقبال هذا التيار في الحياة الثقافية ؟

١١٨) نظرية التلقي، روبرت هولب، ترجمة: د. عز الدين إسماعيل، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٩٦م، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

وهو سؤال يتصل بالسياق العام لاستقبال النظريات، وعوامل قبولها، واتخاذ مبادئها نهجًا في الإبداع، والاستفادة من تنظيراتها في مجال النقد. وبالتالي، يعود بنا هذان السؤالان إلى مفهوم التحليل الوظيفي، على أن نتجاوز به من أُفق تلقي نص ما ، إلى تلقي تيار أدبي أو نقدي ، بكل كتبه وطروحاته ومفاهيمه، وما الوظيفة أو الأثر الإيجابي (أو السلبي) الذي أداه في تجديد (أو اللاتجديد) الإبداع والنقد ، وهل كان الترويج لهذه النظرية أو غيرها ، مفيدًا على المستوى الفردي أو الجماعي في الحياة الثقافية العربية.

إن هذا الطرح يؤكِّد مفهوم " أُفق الفهم " في التلقي ، والذي طرحه الفيلسوف "جادامر" ، واستندت إليه نظريات التلقي الحديثة؛ فكل معرفة أو نص أو تيار ، لابد أن يُقرأ بوعي ذي طابع تاريخي عملي، عندما يمتزج بإدراكنا لما هو وافد علينا، أي إلى جانب تفسيري، وأيضًا يسعى إلى دراسة علاقة الذات وتمركزها في العالم، مع الأخذ في الحسبان التحيزات العديدة التي نحملها في أعماقنا، وهي في نفس الوقت تمثِّل أُفقًا للتلقي، لا نستطيع أن نرى أبعد منه ، أو ما يُسمى امتزاج الأفق الخاص للفرد بالأُفق التاريخي(١١٩).

في ضوء ذلك، علينا أن تكون مناقشتنا لعملية التأثر والاقتباس والنقل والترجمة للمذاهب الأدبية والنقدية الغربية في الحياة الأدبية العربية، عبر الوعي بأن تلك العملية تمت لحاجة نهضوية، ورغبة في التواصل مع الآداب العالمية السائدة في هذا الوقت، وأنها وإن جاءت في بداياتها بدوافع فردية إلا أنها تطورت لتوجد لها تربة تتلقاها ، ومن ثم تتفاعل معها ، مع الأخذ في الحسبان - وهذا مهم - وجود تحيزات ثقافية عديدة ، تمَّت خلال عملية الاقتباس والتأثر ، من قِبل من قام بذلك، أو مِن قبل مَن تفاعل إيجابًا وسلبًا

---

١١٩) المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٥.

معهم، وهذا منطقي وطبيعي، في ضوء تفاوت العقول والأذواق والأفهام والتحيزات واختلاف الثقافات. وأيضًا وجود اختلافات في الذائقة العربية الحديثة، مع انتشار الآداب المترجمة التي قدَّمت أشكالاً ورؤى وتيارات تقبَّلها الوجدان العربي، وكانت الفرصة للمبدعين العرب كي يتخذوا منها أشكالاً للإبداع الأدبي المُعبِّر عن البيئة العربية، مثل القصة والرواية والمسرح.

وهو ما يتقارب مع مفهوم "الإيديولوجيات التناصية"، الذي يعتمد على نصوص تقوم بالتشكيك في قوانين الخطابات القائمة، وتقدِّم أرضية صالحة لإسماع صوت خطابات أخرى جديدة [١٢٠]، خصوصًا إذا كان الخطاب المستورَد انتُزِع من بيئة ثقافية مغايرة، وتمَّ غرسه في فضاء ثقافي جديد، وساعتها سيكون الخطاب بمثابة نقطة الصفر في الفضاء الجديد، لأنه يمثِّل خطابًا مغايرًا عن الخطاب السائد، ومن ثم يصبح أصلاً لكل عملية دلالية محتملة، وهو في بداية العملية يحتاج إلى خطاب واصف (تفسيري) له، ليتم التعريف به في الثقافة الجديدة، فإذا وجد قبولاً يصبح تركيبًا في خطاب أدبي (حكاية وبلاغة) أو ما يُسمى تركيب المحتمل، حيث يأخذ دلالية المحتمل[١٢١] ليمتزج في بنية الثقافة المستقبِلة ويشيع فيها مع عوامل مروِّجة له، وذائقة وأذهان تستوعبه.

في ضوء هذا، فإن التناص يكون "صراعًا ثقافيًا بين الخطابات، يستمد فيه القول الجديد إمكانيته من صدوع الخطابات القديمة، ويمد جذورها في الصدوع، فتضطر الخطابات القديمة بأنماطها الراسخة إلى تغذية القول

---

١٢٠) علم النص، جوليا كريستيفا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٩٧م، ص ٩.

١٢١) السابق، ص ٦٣. قدمت المؤلفة خطاطة (جدولاً) توضح فيه سيرورة الخطاب الوافد في بنية الخطاب المستورِد.

الجديد، وتقويته، وتعزيزه وتنشيطه، فتصير الخطابات القديمة مضطرة إلى تمويل هدمها والمعاونة على تدميرها، وتتحول فكرة الصدوع إلى مفهوم الأبنية المخلخلة التي نعرفها بأنها : مفاهيم تابعة في الخطاب لمفاهيم أخرى تهيمن عليها، وبين نوعي المفاهيم تضاد أو تنازع ما... فينقلب بناء الخطاب وينشأ خطاب جديد " [١٢٢] فالتناص هنا ينطوي على هيمنة من النص (المستدعَى) يفرضها على النص الداخلي (المستدعِي) لكي تكون وحدات النص المستدعى فاعلة في بناء المستدعِي، معينة على إنتاج الدلالة التي يسعى إلى إنتاجها، ناسجة له الشكل الذي يمتاز به [١٢٣].

وقد أدَّى هذا إلى تحول النظر في طبيعة الخطاب نفسه، ليكون على أقسام : الأول خطاب المستقبِل، والثاني خطاب المصدَر، فالأول يستعين بالثاني لكي يروِّج أفكاره، ويستند إلى مفاهيمه وطروحاته ونصوصه وإبداعاته في نقد خطاب ثالث وهو الخطاب السائد في البيئة الثقافية، ومن ثم تتخلخل المنظومة في الخطاب الثالث، عندما يجد الخطاب الأول جموعًا مؤيدة، من المبدعين والقُرَّاء والنُّقَّاد، فلا يجد مفرًّا إلا المجاراة ومحاولة التفاعل، التي تؤدي في نهاية الأمر إلى استعلاء الخطاب الوافد على الخطاب السائد، ومن ثم إحلال خطاب جديد متأثر بطروحات خطاب المصدر.

وربما تُشكِّل دراسة "مفاهيم النقد ومصادرها عند جماعة الديوان" للدكتور مجدي توفيق نموذجًا للتناص الإيديولوجي وأيضًا التلقي من خلال التفاعل بين بنية خطابين : العربي والغربي، فخطاب جماعة الديوان تفاعل مع المفاهيم المخلخلة للثقافة العربية تفاعلاً طرديًا، وتفاعل مع المفاهيم

١٢٢) مفاهيم النقد ومصادرها عند جماعة الديوان، د.مجدي أحمد توفيق، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢١، ٢٢.

١٢٣) السابق، ص ٢٩.

السائدة النمطية تفاعلاً عكسيًا، وعند النظر إلى التناص، نلحظ أن خطاب جماعة الديوان تفاعل مع المفاهيم العامة في المصادر الغربية تفاعلاً إيجابيًا، دون الغوص في التفصيلات والدقائق والمفاهيم الفرعية التي لا تحوز قدرًا حسنًا من الشيوع (١٢٤).

إننا لو وضعنا بُعدي التلقي والتناص في قضية العلاقة بين النقدين العربي والغربي، فلن تصبح بدورها مسألة استيراد أفكار أو مذاهب، فهذا منظور يجعلها أقرب للسلعة، كما أنها ليست ركضًا وراء موضة جديدة، ولا استلابًا ثقافيًا - وإن كان قد حدث هذا بدرجات - وإنما هي اتصال ثقافي، وتناص إبداعي، وتقارب مع الأدب العالمي، وتحديث للبنية الفكرية والإبداعية والنقدية لدينا، وسبيل لطرح أسئلة وقضايا جديدة نقرأ بها تراثنا، مثلما نعبِّر عن واقعنا ونفوسنا ضمن أُطر إبداعية جديدة. ومن هنا فلا داعي لشعارات الهوية، التي في ظاهرها محمودة، وفي باطنها جهل أو عدم رغبة في التعرف على الجديد، وإعادة قراءته وفق مرجعياتنا وثقافتنا وهويتنا، ومن ثم تقديم إضافة معرفية وحضارية نابعة من ثقافتنا، بدلاً من الانكفاء، وسيتوفر لدينا "نموذج معرفي" وتفسيري، يساعدنا على اكتشاف نقاط الالتقاء، وطبيعتها، ومفاهيمها، والمصادر التي تمت الاستعانة بها.

- **أوجه التلاقي بين النقد العربي والنقد الغربي:**

وهو يبدأ بالتأثر والاقتباس اللتان تحملان الرغبة في التثاقف، والسعي لمعرفة الآخر، والشوق إلى التجديد، مرورًا بالنقل والتعريف والترجمة، وانتهاء بالإبداع الذي يعني الإضافة والتميز، مثلما يعني استثمار الشكل الأدبي في التعبير عن الوجدان الفردي والجمعي، مما ساهم في تشكيل

١٢٤) مفاهيم النقد ومصادرها عند جماعة الديوان، م س، ص ٣٨٩، ٣٩٠.

شخصية الأدب العربي المعاصر. فلا بد من التسليم أن النقد العربي الحديث والمعاصر متأثر بشكل مباشر وواضح بالتيارات والمذاهب والمناهج والأشكال الأدبية والنقدية الغربية، وإذا تجاهلنا هذا الأمر، أو قللنا من تأثيره فستكون الدراسات المتعلقة به مبتسرة وعاجزة عن فهمه؛ ناهيك عن ضعف نتائجها، لأنها تخالف الواقع الأدبي والنقدي السابق والحالي واللاحق، فلا معنى أن نتمترس وراء دعاوى الاستقلال والتميز ورفض كل ما هو غربي، وجُلُّ نتاجنا الأدبي والنقدي لا يخرج عن الاقتداء والتأثر بالآداب الغربية، أو بالأدق تيارات الأدب والنقد العالمية، على اعتبار أن هذه التيارات لم تعد مقتصرة على الأدب الغربي وحده، بل شملت مختلف الآداب العالمية، مختلفة اللغات والأمكنة والجهات والتوجهات، وأن جُلَّ الثقافات باتت مساهمة في حركة الأدب العالمية، وفي رفد تيارات النقد بشكل عام، وإن كانت المنابع الفلسفية والفكرية والمنهجية أساسها الفكر الغربي، ولكن تقدَّمت وارتقت وصارت ضمن الثقافة العالمية.

كما يجب التسليم أن الأدب العربي الحديث، استطاع أن يحقِّق شخصيته الأدبية المتميزة، والنابعة من ثقافته وموروثه الحضاري، ضمن الأشكال الأدبية العالمية، ويمكن أن نلاحظ في حركة انتقال المذاهب والتيارات الأدبية، أنها استطاعت أن تتخلص سريعًا من التأثير والاقتباس وتوجد تميّزها الإبداعي، وبالطبع هناك استثناءات لا تنفي القاعدة.

إن الرغبة في التطور والتقدم كانت أمرًا ملِّحًا لدى النخبة العربية بدايةً من القرن التاسع عشر وحتى يومنا، وأن هذه النهضة بدأت بإحياء – والسير على – كلاسيكيات الشعر العربي القديم في أوّج حقب ازدهاره؛ إلا أنها سرعان ما استحضرت الأشكال الأدبية الغربية، وحذت حذوها، فتعددت المدارس الشعرية وفق استقائها من المذهبية الأدبية الغربية مثل المدرسة

الرومانسية والرمزية والسيريالية والحداثة، ناهيك عن تعدد الأشكال الشعرية مثل شعر التفعيلة وقصيدة النثر والمسرح الشعري وغيرها ، كما وجدنا الأشكال القصصية مثل الرواية والقصة القصيرة والأقصوصة ، وأيضًا مختلف الفنون الدرامية في المسرح والسينما والتلفاز ، بجانب الكتابات النثرية الأخرى كالمقالات والدراسات والبحوث والخاطرة وغيرها. ونفس الأمر كان مع النقد الأدبي، بالنظر إلى كونه مصاحبًا للحركة الأدبية ذاتها، يمتاح من نفس منابعها ، ويقرؤها في ضوء مصادرها ومذاهبها الغربية ، حيث انصرفت القراءات النقدية (المنهجية وغير المنهجية) إلى الشعر الكلاسيكي، ثم الرومانسي، والرمزي، والحداثي... إلخ، متخذة من المناهج الغربية نبراسًا وأُطرًا وآليات ، مما يدفعنا للجزم بأن النقد العربي الحديث ارتكز في منطلقاته ومبناه ومنهجيته على النظرية النقدية الغربية، والحُكم هنا على الإطلاق بالطبع، مع الأخذ في الحسبان أن هناك تيارات وإضافات صادرة من ثقافات عديدة، تأثر بها النقد العربي المعاصر.

فنحن في حاجة إلى دراسة المذاهب الأدبية الغربية، حتى التي زالت دولتها وسقطت رايتها في الغرب، لأن تأثيرها في أدبنا لم ينقضِ، كما أنه من المؤكد أن المذهب لا يموت ولا يندثر تمامًا ، وإنما تبقى آثاره وقيمه الصالحة، وتندمج في المذهب الجديد، فالروائع الخالدة لا تتأثر قيمتها بنشوء المذاهب أو أفولها، وتظل باقية على التأثير والإمتاع أجيالاً وقرونًا [١٢٥].

أمَّا عن النقد العربي الحديث ، فإنه انطلق منذ فجر النهضة الحديثة بمفهوم الإحياء أيضًا ، والذي سار على دربين ، الأول : تحقيق ودراسة الموروث النقدي العربي القديم، وقضاياه، وكتبه، وهو هنا لم يزد على كونه

---

١٢٥) **شخصية الأدب العربي، وخطوات في نقد الشعر والمسرح والقصة، د. إسماعيل الصيفي، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م، ص ٦.**

اجترارًا وإعادة إنتاج ونشر. والثاني: قراءة التراث النقدي العربي في ضوء المدارس النقدية الحديثة ، وما أكثر القراءات ذات المرتكزات المنهجية الغربية، الساعية إلى تأصيل النقد الغربي في تربة النقد العربي، والمتخذة من المناهج الغربية سبيلاً لمزيد من الإضاءات للفكر النقدي القديم. وهو تأكيد على أن النقد العربي القديم كان ولا يزال حاضرًا في المشهد الثقافي العربي الحديث والمعاصر ، واتخذ هذا الحضور أوجها عديدة ، بدأت بالتدريس التقليدي لكتب البلاغة وطبقات الشعراء والموازنة وقضايا السرقات واللفظ والمعنى ، مرورًا بمؤلفات كثيرة رصدت مراحل النقد العربي القديم.

ومن هنا يمكن أن نقرِّر أن قراءة النهضة الأدبية الحديثة، ينبغي أن تكون في إطار شامل جامع، يراعي السياق الحضاري والنفسي لها، فالأدب العربي جزء من الأمة كلها ، يعكس تطلعاتها ، مثلما يعكس همومها ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال فصله عن هوية الأمة وتكوينها ، مثلما أننا لا يمكن فصل التراث الأدبي والنقدي عن كونه أساسًا ومرجعًا ، لأن التراث الأدبي جزء أساس من التراث العربي كله ، وله امتدادات ثلاثة : ديني وقومي وإنساني، ويلتزم بالحقيقة والأمة والإنسان [١٢٦].

والامتداد الديني للتراث يعني أن تكوين العلوم الإنسانية (اللغوية والأدبية والشرعية والفكرية...) في التراث العربي ارتبط بالقرآن الكريم وخدمة النص المقدس، وجاءت اللغة العربية لغة القرآن لتكون لسان العلوم والمؤلفات في الحضارة الإسلامية العربية ، وهذان البعدان شكَّلا الهوية الفردية والجمعية قديمًا وحديثًا ، مثلما عُرِفت بهما الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات الإنسانية المتعاقبة على الأرض.

---

١٢٦) نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، د.فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، الأردن، ١٩٨٥م، ص ١٤.

والمهمة الأساسية في إحياء التراث ليست "بعثه كاملاً بكامل سحنته وهيئته طلبا لأن يكون محركنا المركزي أو المحوري، فهذا تنكّر لفرادتنا الذاتية الراهنة، ولقدرتنا الثابتة على إنجاز أعمال أو أفعال تحضيرية جديدة... وإنما مهمتنا الرئيسية هي أن نضع التراث في موضعه الطبيعي لا أكثر ولا أقل"[١٢٧]، فالتراث يلزم حضوره، وإلا صرنا بلا تُربة نعيش عليها ويلزم الانطلاق منها وإلا صرنا بلا أساس نبني عليه، ويلزم أن نعود إليه بشكل دائم وإلا كنا نغنّي بعيدًا عن سربنا، ولكن القضية ليست في استحضار التراث ولكن في النظرة إلى التراث ذاته، فهناك من يقف عنده ويكتفي بدراسته وتدريسه، كما نرى فيمن يقوم بتحقيق الكتب القديمة، وتعليمها للطلاب، وجعلها في متناول أيدي الباحثين وهو جهد مشكور، ولكنه غير كاف، لأن التراث كُتب بعقول وفي سياقات حضارية ومجتمعية تخالف ما نحن فيه، فمن العبث أن يتجمد البعض عند التراث وإعادة إنتاجه، فمعنى هذا تجاهل العقل المعاصر، وما يمكن أن يضيفه من إبداعات، تضاف للتراث من جهة، وتعبر عن مجتمعها وعصرها من جهة أخرى. ولعل ما فعلته مدرسة الإحياء الشعري العربي (الكلاسيكية الجديدة) في بناء مجدها الشعري، الذي ارتكز على عمود الشعري العربي القديم، وروائع الشعرية العربية في عصورها الذهبية، ولكن بقضايا معاصرة، ووعي جديد، كما نلمس في شعريته التفاعل مع قضايا الوطن ورفض الظلم.

وهناك من يتغذى على التراث، حتى إذا استوى على عوده، تعاطى مع الثقافات الأخرى، وسعى إلى تلقيحها بتراثه، وتلقيح التراث بها، مثلما نرى في أشكال الاقتباس والتناص في الإبداع المعاصر، وأيضًا في القراءات الجديدة للإبداع والنقد القديم.

---

١٢٧) السابق، ص ١٥.

وبالطبع لن نلتفت إلى المقولات والادعاءات التي روَّجها البعض عن الرفض الكلي للتراث، من منطلق إيديولوجي أو تغريبي أو استلابي، فإنه أمر لا يستحق عناء المناقشة، خصوصًا على الصعيد الأدبي، فلا يمكن أن نتخيل أدبًا يؤلَّف دون النظر إلى تراثه اللغوي، وتشكيله الثقافي، وإبداعات سابقيه.

إذن، هناك روافد عديدة أثرت الحركة الأدبية والنقدية الحديثة وهي تبدو في مستويات متتالية في تتابع مذاهبها، متوازية مع كل مذهب ترجمة وإبداعًا ونقدًا:

– المستوى الفكري والفلسفي من خلال تيارات أدبية عديدة مثل الكلاسيكية الجديدة، الرومانسية، السيريالية، الواقعية والواقعية الاشتراكية، والسيريالية، والرمزية... إلخ وكلها تمَّت تجربتها إبداعيًا، كما تمَّ استحضار تنظيراتها النقدية.

– المستوى الشكلي من خلال الكتابة عبر الأشكال والأنماط الأدبية العالمية، مثل المسرحية والرواية والقصة القصيرة والأقصوصة وقصيدة التفعيلة وقصيدة النثر، ولا يزال التأثر والاقتباس مستمرًا، مع ملاحظة أن جل هذه الأشكال المستوحاة من الآداب الغربية، بدأت بمحاكاة ما هو غربي، وتعريبه، في أعمال روادها، ومن ثم ظهرت أجيال متوالية تحاول تأصيل هذه الفنون، وترسيخها في الحياة الثقافية. ولعلَّ المثال الأوضح على ذلك المسرح، بوصفه فنًّا غربيًا من الأساس، لذا عندما بدأ في العام ١٨٤٧م، على يد مارون النقاش، في مسرحيته "البخيل" المستوحاة من موليير، كان هذا طبيعيًا، وظلَّ الاقتباس والنقل هو السائد لدى الجيل الأول، فقد سيطر عليهم أن الشكل المسرحي الموجود في أوروبا هو الوحيد الذي عرفته البشرية وهو بلاشك راق وباعث على التمدن والإصلاح، ومعترف به في

أوروبا التي كانت تبهر المثقفين العرب، ولكن بمرور الوقت، تجذر الفن في الأدب العربي الحديث، مثلما سعى آخرون إلى رصد أشكال الدراما في التراث العربي مثل خيال الظل ومسرح الحلقة، والمضحكين، وتمثيليات ابن دنيال وغيرها، ومن ثم تأصيلها في الكتابة المسرحية، وأيضًا في مختلف العروض المنتجة (١٢٨).

– المستوى النقدي، والمتمثل في تكوين حركة نقدية عربية، سعت إلى الاستفادة من المناهج التيارات والمناهج النقدية الغربية، لأسباب عديدة، أهمها أنه لابد من العودة إلى المذاهب الأدبية في أصولها الغربية، بحكم أن كثيرًا من التيارات الأدبية والأشكال والأنماط أساسها غربي، وكما استفاد المبدع من الرافد الغربي، فعلى الناقد أيضًا أن يعود لهذا الرافد. كذلك، فإن هناك دور للناقد يتمثل في التعريف بتيارات أدبية جديدة، يمكن أن تثير الجديد من الأحاسيس وتحفز المخيلة الإبداعية العربية نحو إبداعات جديدة، وهذا الأمر ينجرّ إلى النقد نفسه، فالمناهج النقدية الحديثة على تنوعها وتعدد طرائقها، تساعد على تحليل النصوص، وتسليط المزيد من الأضواء على مناطق ومواضع في الإبداع المعاصر والتراثي.

ويجدر بالذكر أن هناك مدارس نقدية تمثل مناهج للتحليل فحسب، مثل البنيوية والأسلوبية والتناص والتفكيك، أي أن هناك تقدم آليات للتحليل النقدي، تصلح للقديم والجديد من الإبداع، كما تمثل أطرا لدراسة ما هو ثقافة إنسانية عامة.

---

١٢٨) راجع: المسرح في الوطن العربي، د. علي الراعي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، أغسطس ١٩٩٩م، ص ٦٩، ٧٠، وانظر في التراث المسرحي العربي ص ٣٣ – ٤٩.

ولاشك أن هناك ملاحظات عديدة على مجمل التجربة النقدية في تعاملها مع الغرب، والتي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- أولها: في حقب عديدة في الأدب العربي الحديث، كانت الرغبة حثيثة لدى الأدباء والنقاد على النقل، والنقل فقط، بغض النظر عن مدى حاجتنا لهذا المنقول من عدمه، أو أن هذا المنقول سيضيف جديدًا ويلبِّي حاجة أدبية ونفسية لدينا أو لا، وشارك في هذا الأمر أدباء ونُقَّاد كبار وصغار على السواء، فمثلاً: ما حاجتنا لمسرح العبث أو أدب اللامعقول؟ وهناك من تصدوا لنقله وكتابة إبداعات على غراره، ونفس الأمر مع الأدب السيريالي في كثر من نصوصه الملغزة.

وهذه الملحوظة واضحة، ولكن أرى أننا لم نخطئ في النقل ولا الترجمة ولا حتى الإبداع، لماذا؟ لأننا - ولا زلنا - ليست لدينا العلوم الحديثة التي تتيح لنا تقديم منهجية ونظريات نقدية وأدبية جديدة، وكما أخذنا عن الغرب الكثير في العلوم التطبيقية (الرياضيات، الهندسة، الطب، الكيمياء... إلخ)، نحن في حاجة إلى الأخذ منهم التيارات الأدبية والنقدية، ولو من باب المعرفة والاطلاع، وهو يتطلب الترجمة والنقل والإبداع، من أجل اختبار هذا المذهب أو ذاك للتعرف على مدى ترسخه أو من عدمه لدينا، فهناك مذاهب ترسخت في التربة الإبداعية والنقدية العربية، واكتسبت ملامحنا ونمت دوحتُها في فيئ ثقافتنا مثل الرومانسية شعرًا وسردًا، والواقعية في السرد والمسرح، والرمزية في مختلف الآداب والفنون، وما أعمال نجيب محفوظ في بعض مراحله الإبداعية إلا تجسيدًا للواقعية والواقعية الاشتراكية، ونفس الأمر مع توفيق الحكيم ومدرسة الديوان وشعر التفعيلة.

والمثال الأوضح على ما نريد: نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني، التي تعد نموذجًا في علم النص، وقد تكونت النظرية لدى الجرجاني

والمعروف بثقافته الموسوعية: لغةً، وبلاغةً، ونحوًا، وعلوم شريعة، وعلم الكلام، كما أن مصطلح النظم ذاته، كان في الفكر الأشعري، حيث كانوا يقولون إن سبب إعجاز القرآن هو نظمه، وكان الجاحظ قد سبقهم إلى وضع المصطلح كما شاركهم القاضي "عبد الجبار" في الرأي، مؤكدًا أن الأسلوب والأداء والصياغة النحوية للتعبير هي سبب الإعجاز وليست الفصاحة على نحو ما ذكر المعتزلة (١٢٩). أي أن نظرية النظم جاءت تتويجًا لجهود علوم عديدة، وجدت في النهاية من يدرسها ويعيها ويخرج بنظرية منها. وبالتالي يكون السؤال: هل نحن لدينا معارف وعلوم جديدة، نستطيع أن نخرج منها بنظريات ؟ إن ما لدينا هو معارف ونظريات الأقدمين، والجديد لدينا غربي المأخذ، والتكوين، حتى أن علومنا اللغوية والأدبية باتت على نفس النهج الغربي.

لذا، نقول بعبارة أوجز : مرحبًا بالانفتاح المطلق على الأدب والنقد الغربي، شريطةً أن يكون الأمر عن وعي بمدى حاجتنا ومدى صلاحيته لتربتنا الثقافية، على أن يتم ضمن خطة تتابع عن كثب الجديد في التيارات العالمية، وتصنف خريطتها والمستجد فيها، ليكون الأمر متجاوزًا المحاولة الفردية إلى الجهود الجماعية، متخطيًا روح الانبهار إلى الرغبة المعرفية والاطلاع والمواكبة.

وفي هذا الإطار، هناك قضية مثارة حول نقل بعض المناهج الغربية بعدما انتهت في الغرب ذاته، فالبنيوية تمت ترجمة كتبها إلى العربية بعدما ووريت التراب عام ١٩٦٦م بعد محاضرة فيلسوف التفكيك "دريدا" في مؤتمر بجامعة " جونز هوبكنز"، والبنيوية نفسها كانت قصيرة العمر في

١٢٩) البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م ص١٦٠ وما بعدها.

بلاد المنشأ بشكل ملحوظ [١٣٠]. ونفس المقولات وُجهت إلى الرومانسية والرمزية وغيرهما. إن النقاش هنا ينطلق من سؤال : هل نحن ننقل أحدث المناهج على غرار استيراد أحدث الموديلات ؟ الأمر ليس بهذا الشكل، لأن المنهجية النقدية الغربية – ما دمنا قد ارتضينا أن نواكبها ونطلع على آدابها ونقدها – متتابعة ومتوالية في منجزها النقدي، بمعنى أن الرومانسية كانت نقدًا في الأساس للكلاسيكية ، وتأسست كمراجعات على العقل الإبداعي الكلاسيكي ، ونفس الأمر فإن التفكيكية كانت نقدًا للبنيوية ، فكيف نستورد التفيكيكية ونحن لم نطلع، ولم ندرس، ولم نطبق البنيوية ؟... أيضًا ، فإن هذه المناهج كانت تعلو نغمتها وتخبو ثانية في الغرب ذاته، ولكنها لا تُمحى من الساحة النقدية، لأنها إن استقرت في الجامعات ومراكز البحث العلمي، فإنها تصبح جُزءًا أساسيًا من مناهج النقد ، سواء ذاعت أو خبت ، وتستمر البحوث مستندة عليه، تختبر فرضياته وتستخدم آلياته في التحليل والكشف.

كذلك ، فإن المناهج النقدية – السابقة والحالية واللاحقة – تساهم في الكشف عن مناطق رؤيوية وجمالية، ناهيك عن الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية والأسطورية وغيرها ، وهذا معناه، أنها تجيب عن أسئلة يطرحها الباحث الناقد ، وتوفر آلية للولوج المنهجي في النص الإبداعي، سواء كان قديمًا أم حديثًا.

– ثانيها : لاشك أن الشعور بالاستلاب الحضاري كان ملازمًا لمختلف مراحل النقل والترجمة في العصر الحديث ، وهو طبيعي في ضوء السياق التاريخي الذي عشناه وللأسف لا يزال ، حيث الأقطار العربية رهينة الاحتلال الأجنبي ، والنخبة الجديدة ارتبطت ثقافيًا وفكريًا ونفسيًا بالثقافة

---

١٣٠) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨م، ص ١٥.

الغربية، في مواجهة نخبة تقليدية متمسكة بالعلوم التقليدية (الشريعة واللغة والأدب القديم)، ووجدنا شعورًا - لدى البعض - بالزهو والاستعلاء، عندما يملأ الناقد حديثه الشفاهي بالمصطلحات الأجنبية، وتفاخره المعلن واختياله بالاطلاع على حضارة الغرب كله، دون مراعاة خصوصية الواقع الثقافي والأدبي، وأيضًا العقول والأذواق المتلقية، مما أحدث فجوة كبيرة، ومشاعر رافضة، واتهامات أدناها الاستغراب والاستلاب، وأعلاها العمالة.

- ثالثها : ارتبط بالمذاهب النقدية المترجمة والمنقولة أمران : الأول : غموض لغة النظريات النقدية في كثير من الترجمات، مما أحدث الكثير من سوء الفهم، وسوء التلقي، وسوء التطبيق لمن قرأوا المترجمات للتنظير، والاستثناءات في ذلك قليلة، خصوصًا مع نظريات النقد الحداثي وما بعد الحداثي. والأمر الثاني: غموض الدراسات النقدية التطبيقية، ونخبوية لغتها، فأدى إلى صعوبة تلقيها من قبل المبدعين أنفسهم، ومن قبل الأجيال السابقة من النُّقَّاد ، ناهيك عن القارئ العام المتلقي للأدب والنقد. ونخص المناهج الحداثية مثل البنيوية ومدارسها، والتفكيك، وغيرها، وهذا ما أفصح عنه د.عبد العزيز حمودة وهو أحد معارضي النقد الحداثي، فقد اعترف بانبهاره بحركة الترجمة والدراسات النقدية الحديثة، إلا أنه "خالطه طوال الوقت شعور عميق بالعجز : العجز عن التعامل مع هذه الدراسات البنيوية، وفهم أهدافها، بل وفهم وظيفة النقد ذاته في ظل المصطلحات النقدية المترجمة والمنقولة والمنحوتة والمحرفة التي أغرقونا فيها لسنوات. ومما كان يعمق ذلك الإحساس بالعجز تلك الرسوم التوضيحية - يُفترض أنها كذلك - والبيانات والجداول الإحصائية والرسومات المعقدة من دوائر ومثلثات وخطوط متوازية ومتقاطعة وساقطة... فقد كنت أقف أمامها في عجز كامل

عن فك طلاسمها " [١٣١]. ذلك رأي ناقد وأديب راسخ القدم، ونتفق معه في بعض الجزئيات المذكورة، وهذا ليس عيب المنهج، وإنما عيب الناقد والباحث الذي وجَّه خطابه النقدي إلى الباحثين والنقاد ونحَّى القارئ العام والقارئ المتخصص، ظانًّا أن الباحثين زملاءه على نفس وعيه بالنهج والمصطلح واللغة والرسوم التوضيحية، ولكن الحقيقة ليست في الوعي ذاته، وإنما في طبيعة تلقي مدارس النقد الغربي وخاصة المدارس الحداثية، فقد كانت جهودًا فردية في الأساس، جاءت مصحوبة بالترجمات والدراسات التطبيقية، ولم يسبقها أو يصاحبها – وهو الأهم – ندوات وحلقات بحث ونقاش وتطبيقات؛ تسعى إلى نشر الوعي بهذه المناهج، ناهيك عن غياب الكتب المبسطة في تعريفها بالمنهج وفلسفته وأهدافه، فكانت الكتب المترجمة أو المؤلفة، تستمد رؤاها ومعلوماتها من الكتب الأُم مباشرة، بكل تعقيداتها ورموزها ومصطلحاتها وإشاراتها الموجهة إلى القارئ الغربي في الأساس. أيضًا ، فإن هناك مشكلة في الترجمة، بسبب عدم حذق بعض المترجمين العرب في المشرق والمغرب، وتحمسهم دون تدريب لترجمة أمهات كتب النقد، فجاءت الترجمات عسيرة الفهم، والبعض قارن بين النص المترجم والنص الأصلي، فوجد الأصلي أكثر سهولة.

أما الرسوم المصاحبة (الدوائر والمثلثات والإحصائيات...) ، فإنها ليست عبئًا على النص النقدي، بل هي معين في فهمه لأنها وسيلة لشرح الرؤية وتصوير البنية الكلية للنص وتفريعاتها بأشكال بصرية معينة على التلقي، ولكن المشكلة في التطبيق من قبل الباحث، فأحيانًا تكون لغته البحثية غامضة ونخبوية أكثر ولا توضح مرامي هذه الرسوم، فتصبح عائقًا في تلقي النقد، في ضوء أن القارئ العربي للنقد – في العصر الحديث وحتى سني السبعينيات من القرن العشرين – لم يألف وجود تلك الأشكال والرسوم

١٣١) **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص ١٣.**

والجداول في الدراسات النقدية، وإنما اعتاد نقدًا مفسّرًا، موضحًا ، مبسطًا، يناقش القضايا المثارة في النصوص، فيما يتعلق بالطرح والرؤية والأبعاد النفسية والاجتماعية والواقعية والعاطفية، ولم يعتد على مصطلحات منهجية مترجمة في الأساس، لا يعيها، ولا يفهم مراميها، ومعلوم أن النقد الحداثي – في مدارسه الشكلانية – توقف كثيرًا عند البناء الجمالي والتناص والرموز.

– رابعها : تجلَّت مشكلة واضحة، ولازمت تيارات النقد الحداثي، كما تبدو في أدب الاغتراب والوجودية والسيريالية ، والرمزية المبالغ فيها والإسراف في الشكلية. فالمشكلة متمثلة في نصوص إبداعية حملت إلغازًا وغموضًا وإبهامًا ، فانصرف كثير من المتلقين وعموم القُرَّاء عن الإبداع، إما للإبداعات القديمة أو للسهلة والسطحية، مع غياب نُقَّاد يقيِّمون، وإن وجدوا فهم نخبويون غامضون.

وهي الظاهرة التي كانت من أشد معاول النقد الموجهة ضد الشعر الحداثي، ويمكن رصد ملامحها في تغييب الدلالة تغييبًا كاملاً، إمَّا بسبب غموض الرؤية أو أشياء أخرى تتصل بالبنية اللغوية والجمالية، وغدا صوت الشعر معبِّرًا عن الذات الشاعرة بكل تقلباتها، ووجدنا كثيرًا من القصائد تعبِّر عن إبهام المعنى في أعماق الذات نفسها، والتباس المفاهيم لديها، بجانب السعي إلى تعزيز الانفصال عن الواقع، والنأي عن تمثيله، والاقتداء بفكرة الاعتباطية في الدلالة اللغوية في مذهبي الدادية والسيريالية. والسبب الأهم هو وجود قناعة أن الأهم في دور الشاعر إيجاد تركيز على أثر الشعر (وهو أشبه بالموسيقى) بدلاً من التركيز على ما يُقال، وعلى الرسالة المتوخاة، وهي إحدى إضافات المدرسة الرمزية، كما ساد مفهوم التجريد على أساس أن الأدب اقتحم اللاواقع، فرارًا من عالم لا يتوانى العلم عن

فضحه وتجريده من أسراره، فكان الخيال المطلق [١٣٢]. ولذا فإن فلسفة هذا التوجه تعتمد على أن انفتاح الشعر للفهم هو العدو الأكبر للكشف لأن مهمة الشاعر الأولى هي إخراج اللفظة من الحيز العقلي، حتى تصبح الكلمة قادرة على ألا تعبِّر "عن فعالية الروح وحاجتها"، أي تصبح ثورة وتكون "لعبة الكلمات" بما فيها من إيحاءات صوتية أهم بكثير من قيمتها السمانتية (الدلالية). ولهذا يتسم جانب كبير من الشعر الحديث بالغموض لأن الشعر لا يخضع للمواصفات العقلية، أي لا يقصد فيه التوصيل المباشر بين الشاعر والجمهور وإنما يكون هذا التوصيل بمقدار ما تتمتع به لغة الشاعر من نزعة ثورية بل إن هذا التوصيل غير وارد إذا لم يكن هنالك جمهور يستطيع ذلك، لأن هذا الجمهور سيتكون مع الزمن [١٣٣]، و"آمن كما يؤمن السرياليون بتعطيل العقل الواعي (automism) ليجد العقل الباطن سبيله إلى الانطلاق دون أن تعوقه أية عوائق" [١٣٤]، مما يتوجب عليه أن يكون القارئ واعيًا لهذا التطور في الرؤية الشعرية، وترتقي ذائقته له، وفي نفس الوقت لا تصلح معه آليات النقد السابقة عليه، فعلى الناقد أن يطوِّر من رؤاه، وأدواته، ومناهجه، لفهم أبعاد شعريته.

وفي المبحث الثاني، سنتناول كتابًا كنموذج للدراسة التطبيقية، في تعاطي أحد النُّقَّاد العرب المتمرسين مع النظرية النقدية الغربية.

---

١٣٢) راجع تفصيلاً: الإبهام في شعر الحداثة، العوامل والمظاهر وآليات التأويل، د. عبد الرحمن محمد القعود، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م، ص ١٧٧-١٩٢.

١٣٣) اتجاهات الشعر العربي المعاصر، د. إحسان عباس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م، ص ٨.

١٣٤) السابق، ص ٤٩.

المبحث الثاني

تلقي المذهبية الأدبية الغربية في النقد العربي

نموذج وتقييم وتقويم

نستهدف في هذا المبحث تناول بعض الدراسات عن العلاقة بين النقد العربي والنقد الغربي، وأوجه التأثر والاقتباس، أو بالأدق: كيف تمَّت قراءة أصداء الأدب والنقد الغربي من قِبَل النقد العربي، ضمن رؤية شمولية، بعيدة عن الطروحات والنظرات الجُزئية، من خلال أحد الكتب الشهيرة في هذا الشأن.

بالطبع هناك مقالات ودراسات عديدة منذ القِدم، ولكن آثرنا أن نتوقف عند واحد من أهم الكتب التي تناولت تلك القضية، نظرًا لأنه يعبِّر عن رؤية مكتملة، تمثِّل مشروع قراءة واضح المعالم، فالكتاب الكامل سبيل لإظهار الصورة، وتعميق الطرح. وسيكون نهجنا في القراءة أساسه الإجابة عن سؤال محوري: كيف تمَّ التقييم والتقويم لتلقي النقد الغربي عربيًا ؟

يُعدُّ كتاب " المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين " أول جهد مكتمل من قبل مؤلفه الدكتور "شكري محمد عيَّاد" في تناول هذه القضية الشائكة، وبالرغم من تأخر كتابته النسبي حيث نُشر في العام ١٩٩٣م(١٣٥)، إلا أنه قدَّم تصورًا شمل النقد العربي منذ بدايته الحديثة وإلى يومه، أي أن المساحة الزمنية المُعطاة تجاوزت القرن ونيف، والمساحة المكانية شملت

١٣٥) صادر في سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر١٩٩٣م.

الحواضر العربية التي انشغل مثقفوها بهاجس التحديث ، عبر التعاطي الإيجابي مع الثقافات الأجنبية بالنقل منها وعنها، وكان الأدباء مفكرين ونُقادًّا وأحياناً مُصلحين، ويمكن أن نتناول هذا الكتاب عبر محاور عديدة، تحاول أن تحيط وتغوص وتناقش الكتاب كله، بوصفه نصه نقديًا على نصوص النقد العربي، ونصًّا متلقيًا لنصوص النقد الأجنبي.

وستتم قراءة الكتاب وفق محاور عديدة، على النحو التالي:

١) بنية الكتاب:

تستوقفنا بنية الكتاب، لأنها جاءت غير تقليدية نوعًا ما، حيث اُستبدِلت الفصول بالمقالات، لنرى أن الكتاب أربع مقالات، تتفرع كل مقالة إلى مقالة فرعية مرقمة، وجاءت عناوين المقالات على النحو الآتي:

المقالة الأولى: في أن مناقشاتنا حول المذاهب الأدبية المعاصرة تعكس موقفاً تاريخيًا من ثقافة الغرب.

المقالة الثانية: في أن اقتباس المذاهب الأدبية ملازم لاقتباس الأشكال الأدبية.

المقالة الثالثة: في أن المذاهب الأدبية تعكس خصوصية تاريخية للثقافة الغربية.

المقالة الرابعة: في معنى المذهب عند النُّقَّاد العرب القدماء واختلاف مذاهب الشعراء.

تحيلنا هذه العناوين إلى كتاب "المقدمة" للعلامة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون، حيث يتناص المؤلف بوضوح مع بنية كتاب "المقدمة"، حيث تميز ابن خلدون بالحيادية، ولكنه حياد إيجابي، فلم يصنع تاريخه في منظور خطي (متتابع) للتطور، وإنما جعل منظوره التاريخي دائريًا، أي في إطار تطور دوري، فيه صعود وهبوط للدول والعمران، وهذا ما أكسب كتابه

روحًا مختلفة عن غيره من الكتب ، لأن مؤلفه أراد أن يدرس التاريخ والحضارة والفلسفة والشعوب والتقلبات برؤية شمولية ، تقاطعت حديثًا مع علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والتأريخ [١٣٦].

لقد عنوَّن "د. عياد" مقالاته بنفس طريقة ابن خلدون "في..."، وهي هنا ليست مجرد حلية شكلية، وإنما تعبِّر عن موقف فكري، يتمثَّل في اقتضاء صراط ابن خلدون، فمقدمته ليست مدونة للمعلومات وتأريخًا للأحداث، بقدر ما هي تأملا في زمنه الحاضر أو في عصره نحو ماضٍ عريق، بعلومه وأحداثه وتقلباته، ببشره وعمرانه، بانتصاراته وانكساراته. كما أن العنونة باستخدام "في..." دالة على أن المسألة ليست قاطعة في تصورها، وإنما هي مجرد إنزال الدلاء فيها، والقضية قابلة للأخذ والعطاء من المؤلف ذاته قبل الآخرين.

وقد أشار المؤلف في مقدمته إلى هذه الرؤية بقوله: "هذا الكتاب إذن ينطلق من الزمن الحاضر وهو أدنى إلى أن يكون كتابًا فلسفيًا منه إلى أن يُعدُّ كتابًا تعليميًا... فقد وجدتُ أن السرد التاريخي لا يصلح له، ولم أقسِّمه فصولاً بل مقالات مع أنه كُتِب دُفعةً واحدةً، وبتسلسل منطقي واحد"[١٣٧].

وعودة ثانية إلى العناوين ومضامين المقالات، فهي بالفعل متسلسلة منطقيًا، بدأت بالكُل (في المقالة الأولى)، أي بتبيان الموقف من الحضارة والوجود والثقافة، وأن المعارضة والتقييم وأيضًا التلقي للنقد الغربي جزء من تلقينا للمنجز الحضاري الغربي بشكل عام، و(في المقالة الثانية) نجد أن اقتباس المذاهب الأدبية أمر حتمي بالنظر إلى اقتباسنا الأشكال الأدبية

---

١٣٦) المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، للمحقق الدكتور عبد السلام الشدادي، منشورات: خزانة ابن خلدون، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٥م،، الجزء الأول، صفحات التصدير، ص ح، خ.

١٣٧) ص ٧، ٨.

الغربية، فمن العبث أن نتعاطى مع أشكال أدبية بدون فلسفتها ومضامينها ونماذج لها، فسيكون هذا أشبه بالآنية الفارغة، قد تعجبنا أشكالها، ولكنها عديمة النفع لنا، وبالتالي تأتي (المقالة الثالثة) في كون المذاهب الأدبية عاكسة لخصوصية تاريخية للثقافة الغربية، وهو منطقي في تصوره، مثلما سيكون منطقيًا في نقله وترجمته، حتى يتم تذوقه، واحتذاء حذوه، وأنه أيضًا من الطبيعي أن يكون المذهب عاكسًا الثقافة التاريخية الغربية، لأنه ناتج من نواتجها، ومن العبث اقتلاعه من تُربته، دون أخذ بعض من الثَّرى، حتى نعلم نوعية التُّربة، وكيفية إنبات المذهب فيها ونموه. وفي (المقالة الرابعة) يعود بنا إلى تأصيل معنى المذهب عند النُّقَّاد العرب القدماء، واختلاف مذاهب الشعراء، وقد يقول معترض إن هذه المقالة موقعها في البداية، لأنها تأصيل من تُربتنا الثقافية، وكي تكون المقارنة بين ما كان عندنا، وما جاءنا من عندهم (الغربيين) أوقع وأدل، ولكن الرد بأن المؤلف الناقد صرَّح أنه ينطلق من الحاضر إلى الماضي، ويقرأ في ساعته ما تقلبت به العقود في عصرنا، فبدأ بما ندركه ونلمسه من سيطرة المذاهب الغربية على ثقافتنا، مثل سيطرة المنتجات والسلع الاستهلاكية الغربية على حياتنا، ومن ثم يكون التأصيل من الماضي له أثره، الذي يدفعنا إلى العودة إلى جذوره، بعدما تشبعنا من ثقافة غربية جاءتنا أشجارًا وثمارًا، ولم نرَ جذورها.

أمر آخر يستلفت انتباهنا، وهو ابتداء المؤلف، في كل مقالاته بمقولات لنُقَّاد بعينهم، يذكر المقولة طالت أم قصرت، وقائلها من أسفلها، ومن ثم يبدأ في مناقشة كل مقولة على حدة، بين ثنايا طرحه المراد، وكأنه يستحضر شهودًا من أهل هؤلاء أو هؤلاء، للبرهنة مقدمًا على فرضياته، ففي المقالة الأولى نجد مقولتين للعقاد، وثالثة ليوسف الخال، ورابعة لإلياس خوري، مقولتا العقاد مثلاً متعارضتان، ففي المقولة الأولى ينادي بدرس كل المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية في أوربا، بينما يؤكِّد في المقالة الثانية أن الهوية

الواقية كانت ألزم للعالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، مما كانت في جميع الأدوار السابقة. أما يوسف الخال فيشخص القضية المحورية لأزمة الحضارة التي نمرُّ بها، في كوننا نفكر بما توهمناه عقلاً غربيًا، ويقبع فينا تراث شرقي عربي، أما إلياس خوري فيرى أن الحداثة العربية ما هي إلا مشروع للنهضة العربية، وليست نقلاً عن الحداثة الغربية، وتصور الحداثيون العرب أن الماضي فولكلورًا أو مجرد ذاكرة تاريخية(١٣٨).

هذه المقولات تحيلنا إلى أمرين، تمت البرهنة عليهما في المبحث الأول، وهما أن المذهبية الغربية نقدًا أو أدبًا، ليستا مجرد شعارات بل هي تلق ثقافي، بكل ما تعنيه الكلمة، من فهم، وإعجاب، واندهاش، ونقاش، ومصارحة، وتمرد، ومعارضة، وأيضًا مراجعة، وأن كل ذلك تجلَّى في نصوص صادرة في مراحل مختلفة من العمر، فالعقاد الذي روَّج للمذهب الرومانسي في الشعر، هو نفسه الذي راجع ما نشره، مناديًا بالثقافة الواقية.

٢) الوعي بأزمة الوجود والحضارة:

فمن خلال المقدمة القصيرة للكتاب نتعرف على مفهوم المقارنة بين المذاهب الأدبية والنَّقدية عند العرب والغربيين، وهو المفهوم الذي اشتمل عليه عنوان الكتاب، فالعرب والغربيين على طرفي المقارنة، وهذا يشي بالرؤية الشمولية التي جعلت المؤلف يضع العرب جميعًا والغرب جميعًا في خانتين متقابلتين، وفي نفس الأمر يجعل الأدب والنَّقد - كليهما - محلاً للمقارنة، معللاً بأن النقد يبرِّر مفهوم المذهب، سواء اضطلع المبدع نفسه بعرض ذلك المفهوم والدفاع عنه أو تولى عنه الدارس والمؤرخ. والأهم أنه يقرأ المذاهب في ضوء رؤية حضارية ثقافية، فهو يرى أن العرب يعانون

١٣٨) ص ١١، ١٢.

من "أزمة وجود، وجود العالم ووجودنا في العالم، ونحن في قلب العالم، والأدب ومعه النقد ليسا محصلتين لنشاط الإنسان اليومي، إنهما بعض الكيان الإنساني الممتد في الماضي إلى فجر التاريخ، والسارح في المستقبل بلا حدود" (١٣٩). فالإشارة إلى كون الأدب والنقد معبِّرين عن الوجود العربي في الحضارة العالمية وافتقاد هذا الوجود؛ دال على وعي المؤلف بأن المسألة تتجاوز الإطار التقليدي في التناول، وتتخطاه إلى نظرة حضارية وجودية شاملة، إنها صادرة من ناقد مخضرم، أدرك أن القضية ليست في التعاطي مع المذاهب الغربية، وإنما في غياب المنتوج المعرفي العربي الذي يكون بمقدوره أن ينتج النظريات المُعبِّرة عن هويتنا وشخصيتنا الحضارية. وهو ما أكَّد عليه في عنوان فرعي "أزمة حضارة"، فبالرغم من استقرار المصطلحات الأجنبية وتعريبها، وقبولها في الأبحاث العلمية، طارحًا عدة تساؤلات من مثل: "هل بقيت حركة التحديث مقتصرة على القشور دون اللباب؟ وماذا يعني ذلك بالنسبة للأديب الذي يعيش بفكره في العالم الحديث، وينتمي اجتماعيًا إلى عالم قديم؟ (متسائلاً عن نوعية القارئ المتلقي لهذا الأديب): هل هو القارئ العربي الذي يعيش مشكلات عالمه القديم، أم يكتب أدبًا حديثًا يجده القارئ العربي غريبًا عنه؟" (١٤٠)، موضحًا أن قضية المذاهب الأدبية والنقدية متفرعة عن قضية العلاقة بين الثقافتين العربية والغربية، التي تشكل هما أساسيًا لنا، لأننا نمتلك تراثا عظيما، رافضًا ما ينادي به أنصار الحداثة بالاندماج في الحضارة الغربية، مصطحبين معهم من التراث ما يمكنهم العيش به(١٤١).

---

١٣٩) ص ٧.

١٤٠) ص ١٢، ١٣.

١٤١) ص ١٧.

تناول المؤلف مكتمل بلا شك ، خاصة أنه يدين الوعي الساذج لدى البعض من الناقلين والمنبهرين بالحضارة الغربية ، هؤلاء الذين لم يدركوا نقائض الحضارة الغربية، مؤكدًا أن الحداثي العربي له موقفان متناقضان في آن ، فهو يقف أمام ثقافته العربية موقف المجدد ، ويقف أمام الثقافة الأجنبية موقف المدافع عن ثقافته ، خاتمًا رؤيته بأن الحداثي العربي في نهاية الأمر جزء من موقف عالمي ملتبس ، فالعالم يريد التوحّد ، ولكن الاختلافات بين أجزائه كثيرة (١٤٢).

الجودة في المعالجة هنا أنها قرأت السياق الحضاري والثقافي ، وهي معالجة تشخيصية أكثر من كونها علاجية ، وقد وضع يده على الداء ، ولم يشر إلى الدواء ، وهذا حقيقي ، لأن الموقف على حد قوله مختلف ، والعلاج ليس بالتلفيق بين ما يُسمى بالأصالة والمعاصرة ، ولن يكون بالتمسك بأحدهما ، وإنما سيكون – في رأينا – بحضور سؤال النهضة، ليس في وعي النخبة ، وإنما في وعي عامة الشعوب أنفسها ، عندما يكون الاعتزاز بالهوية والتمسك بالجذور الثقافية مقدَّمًا على النقل ، وساعتها سيكون النقل وسيلة وليس غاية ، لأن النفوس تتعاطى مع المنقول بموقف الأنداد وليس بموقف الأتباع.

٣) المنهجية :

يمكن رصد ملامح عديدة في منهجية الكتاب ، وقد اعتمد المؤلف على زوايا عديدة ، تتصل بالرؤية النقدية ، وظروف تكوين الأدباء ، والسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي ، ومدى تقبل القُرَّاء لإبداعهم.

ويمكن تناولها في النقاط الآتية :

---

١٤٢) ص ١٨.

أ. **المقارنة:**

وهي النهج الأساسي في الكتاب، وهي تتطرق إلى كيفية تلقي نصوص النقد الغربي في مختلف مدارسه من الأدباء والنقاد العرب، فالرؤية مُنصبَّة على المقارنة بين المذهب الأصلي وهذه تأتي لمامًا، وكيف تمَّ تلقيه وهو ما يأتي تفصيلاً، وكأنه معني بالصورة النهائية للتلقي العربي للأدب والنقد الغربي.

فهو يشير – مثلاً – إلى أن اكتمال الحداثة الغربية وتعدد مدارسها بين سيريالية وتعبيرية ومستقبلية، كان بعد الحرب العالمية الأولى، أما الحداثة العربية فالواقع التاريخي يثبت أنها كانت فرعًا من الحداثة الأوروبية (١٤٣) وكان انتشارها محدودًا، وعبَّرت عنها جماعة الفن والحرية وقد تكونت من كُتَّاب وفنانين، وقد مالوا للسيريالية، وتحول بعضهم للتجريد، وسرعان ما تفرق أعضاؤها (١٤٤)، نرصد هنا أن الجماعة المذكورة كانت صدى للتيارات الفنية الأوروبية، كما هو واضح من تأثرها بأكثر من مدرسة فنية، وأن أعضاءها كانوا ينقلون مباشرةً من أوروبا، فالغرب هنا مصدر الفكر والإلهام، ولأن فنهم كان بعيدًا عن الواقع والذائقة السائدة، سرعان ما تشتتوا في ضوء ضعف تأثيرهم في الواقع الثقافي والفني.

كما يؤكِّد أن فكر المقارنة كان حاضرًا في وعي المدرسة الكلاسيكية الجديدة، وقد كان من أجاد اللغات الأجنبية منهم يقوم بالمقارنة مع الكلاسيكية الغربية، على سبيل التأييد لمواقفهم، ودون أن يقولوا أنهم كلاسيكيون أو مدرسيون (١٤٥).

---

١٤٣) ص ١٩.

١٤٤) ص ٢٣.

١٤٥) ص ٨٩.

ويشير إلى نقطة مهمة وهي أن المدارس الأدبية لم تكن ذات فواصل قاطعة في المذهبية ، مدللاً أن أحمد شوقي كان متأثرًا بلا شك بالأدب الفرنسي ، وقد نزع منزعًا كلاسيكيا ، ثم دعا إلى التأمل في الكون متأثرًا بالرومانسية ، وكانت له تجارب مسرحية وقصصية جيدة ، فشوقي طوَّر الكلاسيكية العربية ، واقترب بها من أجواء الرومانسية الغربية والمسرح الغربي ، ويشير المؤلف إلى أن البارودي خلَّص الشعر العربي من الزخرفة اللفظية ، وأعاد له توهجه ، وشوقي طوَّر اتجاهاته[١٤٦].

فهو يلمِّح إلى فكرة جديرة بالدراسة ، تتمثَّل في أن المبدعين المؤسسين كانوا واعين للأدب الغربي ، وأن تجربتهم كانت تتطور تدريجيًا نحو الآداب الغربية ، وكانت التجربة في مجملها أشبه بمن يحمل الراية ويكمل مسيرة السابق عليه.

وتبدو المقارنة الكبرى من خلال المقالة الثالثة ، وعنوانها : في أن المذاهب الأدبية الغربية تعكس خصوصية تاريخية للثقافة الغربية ، وفيه يسهب في التطور الثقافي والتاريخي للآداب الغربية في قرون عديدة ، وأنها عكست تطور فكري وفلسفي واجتماعي وأيضًا في التلقي ، حتى استوت على عودها ، بادئًا بالكلاسيكية ومبادئها ، ثم خلفائها ، والرومانسية والواقعية ، حتى وصل إلى الرمزية والسيريالية والحداثة ، موضحًا أن كل مذهب كانت له دورة حياة ، تبدأ ببداية وقمة ونهاية[١٤٧]. جاء هذا الاستعراض في المقالة الثالثة ، ويبدو أن المؤلف آثر تأخير ترتيبها ، مفصِّلاً القول في المقالتين الأولى والثانية عن تطور الأدب والنقد العربي وتأثره بالغربي ، مقدِّمًا المثل على الأصل ، والمقتبَس على المقتبس منه ، حتى تتجلي الصورة ، بأن يتأسَّس

---

١٤٦) ص ٩٣.

١٤٧) راجع الصفحات: ١٤٣ –١٩١.

في وعي القارئ ما آل إليه الأدب العربي والنقد المواكب له، ومن ثم يعود للأصل.

ثم أتت المقالة الرابعة عن معنى المذهب عند النُّقَّاد العرب القدماء واختلاف مذاهب الشعراء، حيث كانت مقارنة بشكل مختلف، إنها مقارنة مع القديم والتراث، عارضًا لمذهب الأوائل أو عمود الشعر، وكيف تأسَّست قواعد الشعرية العربية وبلاغتها، والمحدثون في الشعر العربي الذين خافوا المغامرة، وطلبوا السهولة، واستنكروا غريب اللفظ، وكانت معانيهم لا تخرج عما عرفه الناس وألفوه (١٤٨) ثم عرض لمذهب الصنعة في الكتابة والشعر وأنها درجات، وأن أهل الصنعة تحولوا عن التقييم الخلقي للشعر، وأن مذهب الأوائل كان قائمًا على المحاكاة للمتقدمين واختتم المقالة بمنازع المحدثين في القِدم، وآراء ابن المعتز وأبي تمام بشعره، عارضا إلى وجهة نظره التي قسَّم فيها النقد القديم إلى طورين: الأول ختمه وقنَّنه ابن سلام، ويرمي إلى تمييز أساليب الشعراء المتقدمين حتى يتبيّن الصحيح من المنحول وهو الأقرب لمفهوم النقد الشامل. والثاني: فقد عنى بالجودة والرداءة، أو الصحة والخطأ، والموازنة بين أداء الشعراء المختلفين للمعنى الواحد (السرقات الشعرية)، أما التفسير والشرح فقد كان لغويًا محضًا(١٤٩)، وهذا رأي مجمل في مسيرة النقد العربي القديم، ففيه تفصيلات كثيرة لم تتم الإشارة إليها، وهي من الأهمية بمكان، قبل عرض الرأي المستخلَص؛ فهناك مفهوم الطبقات الشعرية الذي وضعه ابن سلام نفسه، وتمَّ ترتيب الشعراء وفق أُسس واضحة، ونهج الطبقات كان حاضرًا بقوة في الوعي النقدي العربي القديم، كما أن المؤلف لم يتعرض لآراء البلاغيين في الشعر،

---

١٤٨) ص ٢٠٨، ٢٠٩.

١٤٩) ص ٢١٨.

خصوصًا نظرية عبد القاهر الجرجاني في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، ولا مذهب السلجماسي في كتابه "المنزع البديع"، ناهيك عن تطور الأشكال الشعرية ذاتها، وغيرها من الأشكال الأدبية في النثر والسرد، في المشرق والمغرب العربيين، وكلها دالة على شخصية الأدب العربي القديم، وربما يعود هذا إلى ضيق المساحة في الكتاب، واتساع المساحة الزمنية التي وضعها الكاتب لمقالته لتشمل التراث العربي في قرونه الطويلة، فكانت آراؤه مجملة عمومية أكثر من كونها تفصيلية محددة، وكانت رغبة المؤلف في عرض التراث العربي جنبًا إلى جنب مع التراث الغربي، والأدب العربي الحديث.

ب. السياق الثقافي الاجتماعي:

فلم يكتف بتبيان أوجه التأثر، وإنما كان حريصًا على قراءة الاقتباس ضمن رؤية مجتمعية وثقافية شاملة. فالحداثة العربية كانت مهيأة للانتشار في مصر، قبل الحرب العالمية الثانية، بحكم وجود جاليات أجنبية كثيرة العدد فيها، وعظمة ثراء الأجانب، وفيهم الكثير من اليهود، فكان طبيعيًا أن يتجمعوا ويحاولوا القيام بعمل ثقافي إعلامي يضم شملهم، ويجتذب التعاطف معهم من قبل المثقفين الوطنيين [١٥٠]، وعادت الحداثة للظهور ثانيةً بعدما سادت الواقعية الاشتراكية فترة، حيث تبناها الأدباء الشبان في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م، وكان " هذا المناخ المرضي الكئيب تُربة صالحة جدًا لانتعاش الحداثة التي لن تصبح مقصورة على فئة صغيرة من الأدباء والفنانين الذين يعيشون بأجسامهم في مصر، ويعيشون بعقولهم ومشاعرهم في أوروبا (أو يتوهمون ذلك)، بل الوسيلة الوحيدة لدى جيل كامل من الأدباء الشبان الذين

---

١٥٠) ص ١٩

نشأوا في ظل ثورة ٥٢ للتعبير عن إحباطهم ورفضهم المطلق للماضي وشكهم في الحاضر ويأسهم من المستقبل" (١٥١).

كما يعود إلى التأكيد على أن الأدب الحديث نهض بقوة مستندًا إلى تراث تسعة قرون مضت من التراث العربي المبهر ، قبل أن ينهار ويجنح للتقليد ، فيؤكِّد أنه خلال سبعين سنة في العصر الحديث ، استطاع الأدب العربي أن يعيد إشراقة التراث العظيم ، عندما بدأت اللقاءات مع الثقافة الأوروبية ، فانتعشت الحركة الأدبية بدوافع عديدة منها ، تلك الصدمة مع الآداب الغربية التي بدت في كتابات رفاعة الطهطاوي ، ثم مقامات المويلحي. ونفس الأمر انتعش النقد ، وكان متبعًا في البداية للتراث القديم ، كما في كتاب "الوسيلة الأدبية" للشيخ حسين المرصفي ، وقبل أن يبدأ التأثر بالنقد الغربي (١٥٢). ربما نختلف مع المؤلف في نظرته التي يرى أن النهضة بدأت بسبب جهود أفراد ، سمَّاهم بالاسم ، ولكننا نرى أن هذه كانت سمة الوطن المصري ، الذي بدأ النهضة في مطلع القرن التاسع عشر تحت حكم محمد علي ، وتأخرت النهضة الأدبية إلى الثُلث الأخير من القرن مع ظهور مدرسة البارودي ، ثم نثريات الطهطاوي والمويلحي ، فهاجس النهضة كان حاضرًا في الوعي العام وأخذ دورته في النفوس ، ولكن من الثابت أن النهضة الحديثة بدأت على الأُسس القديمة ، حتى إذا أحيتها بقوة ، بدأت في التعاطي مع الأدب الغربي.

وقد ازدهرت المدرسة الواقعية في القصة تحديدًا ، من خلال انتباه الوعي الاجتماعي إلى الاستقلال الزائف الذي حصلت عليه مصر بعد معاهدة ١٩٣٦م ، وبدأ الأدباء الذين انشغلوا بالرومانسية يكتبون الأدب

---

١٥١) ص ٤٥.

١٥٢) ص ٧٩.

الواقعي، بعدما وجدوا متلقين يناقشون هم الوطن معهم، وهذا لا يعني أن الواقعية كانت حديثة الظهور، بل على العكس، فإن القصَّ والمسرح في مصر، عبَّرا عن الواقعية منذ عشرينيات القرن العشرين، بتأثير مباشر من حياة الناس، قبل أن يتعرفوا على مذهب الواقعية الغربي [١٥٣]. وتلك نقطة مؤسسة أيضًا، وتتمثل في أن الأدب العربي كانت له قوة دفع ذاتية ومجتمعية، فالأديب القاص أو المسرحي أو الشاعر، اتخذوا الأشكال الغربية قوالب لهم للتعبير عن تفاعلهم مع المجتمع، وأحاسيسهم الذاتية.

ج. شخصيات المبدعين:

فلم يكتف بتشريح النصوص الأدبية ولا المقارنة مع المصادر الغربية، وإنما اقترب أكثر من نفسيات الأدباء وأعمارهم، وعلاقاتهم فيما بينهم، فيما يعطينا صورة من قريب عن شخصياتهم، وخبراتهم في الحياة، وعُمق تجربتهم الأدبية، مستعيناً في ذلك، بما ذكره مجايلوهم، أو بعلاقته الشخصية المباشرة مع جماعاتهم. ففي تحليله لجيل الحداثة الأول قبل الحرب العالمية الثانية، يذكر أنهم كانوا مصريين، أكثرهم يتقن الفرنسية المثقفة، وكأنهم جزء لا يتجزأ من الانتجلسيا العالمية، وكانوا يميلون إلى التروتسكية (إحدى تجليات الماركسية) [١٥٤]، أمَّا جيل حداثة هزيمة ٦٧، فغلبت عليهم الشللية، وسادهم التحاسد والتباغض وكانوا يعدِّدون أسباب محنتهم ولا يستطيعون دفعها، والشلل دالة على افتقاد المدارس، ومن ثم يصبح التجمع قائمًا على اقتسام المغانم، مما يؤدي إلى تواري المحاولات الجادة للإبداع، مع الإشارة

---

١٥٣) ص ١٣٣.

١٥٤) ص ٢٠.

إلى أخطاء النظام السياسي، ومصادرته للحريات، وقلة فرص النشر، ناهيك عن صعوبات الحياة المادية، مع أدباء من بيئات فقيرة أو متوسطة[١٥٥].

ويستحضر مثلاً تجربة "محمد تيمور" في المسرح والقصة القصيرة، حيث مثَّل مرحلة اختلاط الرومانسية مع الواقعية، قبل أن ينزع من تلاه إلى الواقعية المباشرة، ويتعرض إلى شخصية محمد تيمور ومن معه من أدباء، حين أُصيبوا بالإحباط بسبب إعراض النقد الجاد عنهم، وأيضًا إعراض الجمهور، حتى حانت اللحظة الاجتماعية، التي دفعت الأدباء والجمهور إلى الأدب الواقعي [١٥٦].

د. تلقي القراء:

وبهذا العنصر تكتمل زاوية التلقي، كيلا يكون محصورًا على الأدباء والنُّقَّاد فقط، فالأدب يُكتب لقُرَّاء ومتلقين، وهم الهدف النهائي لأي مبدع. وهو يؤكِّد أن الأدب العربي الحديث لم يكن أدبًا مصطنعًا، فقد كان يحاول الاستجابة لحاجات جماهير جديدة، من القُرَّاء والمتفرجين، وبعد أن دخلت المطبعة إلى البلاد وأُقيمت لها دور للتمثيل، وكانت الكلاسيكية أو الرومانسية مجرد أُطر وأشكال في الشعر والمسرح لإشباع حاجات الجماهير [١٥٧].

ويقرِّر مثلاً عن كيفية تلقي الأدب الحداثي في مصر: "نعم هناك أدب، يمكننا أن نسميه حداثيًا، يُكتب ويُنشر الآن في مصر، ولكن دائرة القُرَّاء الذين يتقبلونه محدودة، ومعظمه يعتمد على المفاجأة والإدهاش كي يتقبله القارئ العادي، وفي هذا التيار – إذا استمر – انحطاط بالحداثية، لأنها مذهب أدبي للنُّخبة، معتمد على التجريبية، والعامل الأكبر فيها هو تعبيرها عن الإحباط وليس اليأس، وتبنيها قِيمًا جمالية مثل: التنبؤية، الكشفية،

---

١٥٥) ص ٥١، ٥٢.

١٥٦) ص ١٣٣، ١٣٤.

١٥٧) ص ٨٩.

الجسور... والخوف أن تتحول مع مرور الوقت إلى تقليد جامد، وساعتها ستفقد معناها [١٥٨].

إنه ينتقد الأدب الحداثي في لُبِّه، عندما يقرِّر أنه تدريجيًا، ومع الإسراف من قبل الأدباء الحداثيين في كتابته، سيتحول إلى جمود، الذي هو ضد الحداثة المنادية بالتحرر والتجدد، ونبذ كل تقليد، ورفض كل تنميط.

وكانت النتيجة التي توصَّل إليها المؤلف في خاتمته، معبِّرة عن نهجه في ترتيب الفصول، وفي الكتاب ذاته، يقول: "بدأنا من الحاضر وانتهينا إليه، فلم يكن القصد من هذا الكتاب التعريف بالمذاهب الأدبية دون البحث في كيفية نشوئها وتطورها، ولا فهم تاريخها في تصارعها أو تتابعها دون التطلع إلى علاقتها بغيرها من جوانب الفكر والحياة، وهو كذلك حقيقة لا مجازًا، فما أحوجنا إلى أن نستطلع بين ثناياه ممكنات الحاضر والمستقبل ولا نخصُّ حاضر الأدب ومستقبله دون حاضر الحياة ومستقبلها" [١٥٩].

أي أن هذا الكتاب لم يبحث في الماضي سواء في التراث العربي أو الغربي، ولا الأدب الحديث والمعاصر العربي والغربي إلا وعينه على المستقبل، فقد أراد أن يرسِّخ رؤية للحاضر والماضي في الأدب والنقد العربي، وعينه ترنو لمستقبل، لم يحدِّد ملامحه، ولا حتى القواعد التي يمكن أن يستفاد منها كي نسير عليها في مستقبلنا الأدبي والنقدي، وإنما اكتفى بإشارات عامة.

---

١٥٨) ص ٧٣.

١٥٩) ص ٢٢٣.

- **خاتمة:**

يمكن أن نخلص من هذا الفصل بعدة نتائج ، تفرَّعت عنها آراء كثيرة عُرضت في المتن والثنايا، وهي على النحو التالي:

- إن الهوية الثقافية العربية في الأدب والنقد، لا تتعارض أبدًا مع اقتباس الأشكال الأدبية والمناهج النقدية الغربية، فقط تمكن الأدباء والنقاد العرب في العصر الحديث والمعاصر، من إيجاد خصوصية أدبية وأيضًا نقدية بشكل كبير، مستفيدين من الأدب والنقد الغربي.
- إن الأدباء العرب استطاعوا توظيف التراث في الأشكال الأدبية الغربية، مثلما استطاع النُّقَّاد العرب أن يقرأوا التراث وفق المنهجية النقدية الغربية.
- إننا لم نتمكن من استحداث أشكال أدبية جديدة لنا، بقدر ما اتخذنا الأشكال الأدبية الغربية قوالب لفكرنا وأحاسيسنا وتياراتنا الأدبية، مع الأخذ في الحسبان التأثر الفكري (الإيديولوجي) الواضح بالغرب.
- إننا في نهضة أدبية ونقدية دون شك، بأشكال ومناهج غربية دون ريب، ولكننا نحتاج لإغناء النتاج العلمي والمعرفي العربي، كي نتمكن من صياغة نظرياتنا وأشكالنا ومناهجنا النابعة من معارفنا وثقافتنا.
- نحتاج إلى رؤية نقدية موضوعية ذات أُسس ومعايير وأدوات بحثية وتفسيرية، تقرأ التراث العربي في مجمله، والأدب العربي الحديث والمعاصر في مجمله، ساعية إلى استكشاف المزيد عما يمكن أن يستفاد به من مبادئ وأُسس وقواعد، فلا زال الغالب على درسنا النقدي الرؤية العمومية، التي لا تخلو من الإشادة بكتب بعينها أو نظريات بعينها أو

مبدعين بعينهم ، دون وجود رؤية كلية ، تشمل الجزئيات والفرعيات ، وبعبارة أخرى: نحتاج لرؤية كُلية نقرأ بها الجزئيات، مثلما نحتاج لرؤية من الجزئيات تكوّن الرؤية الكُلية. وما بين هذا وذاك، فإن البحث ماض، والجديد من الأسئلة والقضايا يتولد ، وهذا بلاشك سيفيد المستقبل ومن سيأتي فيه.

مصادر ومراجع الفصل الثالث

- الإبهام في شعر الحداثة ، العوامل والمظاهر وآليات التأويل ، د. عبد الرحمن محمد القعود ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ٢٠٠٢م.
- اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، د. إحسان عباس ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨م.
- البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥م.
- شخصية الأدب العربي ، وخطوات في نقد الشعر والمسرح والقصة ، د. إسماعيل الصيفي ، دار القلم ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٧م.
- علم النص ، جوليا كريستيفا ، ترجمة فريد الزاهي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط٢ ، ١٩٩٧م.
- المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، د.شكري محمد عياد ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سبتمبر١٩٩٣م.
- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د.عبد العزيز حمودة ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٨م.
- المسرح في الوطن العربي ، د. علي الراعي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ط٢ ، أغسطس ١٩٩٩م.
- مفاهيم النقد ومصادرها عند جماعة الديوان ، د.مجدي أحمد توفيق ، سلسلة دراسات أدبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٨م.
- نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، د.فهمي جدعان ، دار الشروق ، عمّان ، الأردن ، ١٩٨٥م.
- نظرية التلقي ، روبرت هولب ، ترجمة : د. عز الدين إسماعيل ، منشورات النادي الأدبي الثقافي ، جدة ، ١٩٩٦م.

الفصل الرابع

الأدب و قضايا التطرف والغلو

قراءة في منظور التحيز المعرفي

إذا أردنا تفكيك مصطلح " التطرف " ، سنجد أنه جُملة من الأفكار والأفعال معًا ، لا سبيل للفصل بينهما ، فنحن نحكم على المتطرف بأقواله وأفعاله كلها. فيخطئ الكثيرون عندما يقفون أو – بالأدق – يكتفون بالنظر إلى الأفعال وما يكتنفها من ممارسات عنيفة، و يهملون الأفكار التي قادت لمثل هذه الممارسات، فهؤلاء أشبه بمن يقطع ساق الشجرة الخبيثة، تاركًا جذورها تنبت في الأرض من جديد.

إن الشخص المتطرف ليس كائنًا مصمتًا كما تُصوِّره الكتابات التي تنحو إلى التعميم والتنميط؛ فيما يُسمى "صناعة الشرير " ، التي تجعله شخصًا دمويًا عنيفًا متكبِّرًا ، يعشق الدمار ، ويترصد بالأخيار الطيبين ، ويدمِّر الحضارة والاستقرار.

ونحن نقول إن المتطرف إنسان في النهاية، لن يرتكب عُنفًا ، قبل أن يكون مُشبَّعا بفكرة، وكي يتشبع بالفكرة حتى تتملكه، وتقوده لأفعال عنيفة؛ لابد أن تصل إليه هذه الفكرة عبر طرح منفرد يركِّز على بُعدٍ واحد، ومن ثم يتحول إلى التطرف.

وبالنظر إلى مصطلحي "الغلو والتطرف"، نجد أن كليهما – كلفظين – بمعنى متقارب ، فالغلو يعني مجاوزة الحد أو التشدد والتصلب إلى مجاوزة الحد ، وهو تقريبًا نفس معنى التطرف ، وإن كان التطرف أعمّ من الغلو اصطلاحًا. إذا يُقال إن التطرف هو إتيان غاية الشيء ومنتهاه.

هذا ، وهناك مفاهيم / مصطلحات ترتبط وتترتب على الغلو والتطرف مثل التنطع والتشدد والعنف، وكلها بمثابة أوصاف ومظاهر للغلو ، فالشخص الموسوم بالغلو يأخذ الدين بالشدة ، ويتعامل مع الآخرين بالعنف ، ويتسم

بالتنطع في أفعال الدين [١٦٠]. وكل هذا ناتج عن الفهم الخطأ، الناتج عن أُحادية المعلومة والرؤية، مما يجعل المتطرف لا يقبل إلا رأيًا واحدًا، يراه الأصوب والأوحد، ولا يقبل ما عداه، ومن ثم يتحول إلى الفعل العنيف، لفرض هذا الرأي على الآخرين، ولمواجهة مخالفيه كي ينزلوا على ما يريد.

ومن هنا، يتأكد القول: إن التطرف الفكري يؤدي إلى التطرف السلوكي، ولن نستطيع مواجهة الفعل إلا بتصحيح الفكر، في ضوء ضحالة الرصيد المعرفي لدى المتطرف، وتشبثه بآرائه الذاتية، والإفراط في التعميم، وادعائه بامتلاك الحقيقة المطلقة، التي تفرض حلاً واحدًا، الأمر الذي يؤدي إلى وجود فجوة بينه وبين نسيجه الاجتماعي، فتزداد غُربته عن ذاته وعن الجماعة مما يستلزم تغيير البنية التحتية المعرفية، عبر تزويد هؤلاء المتطرفين بجرعات علمية كافية وصحيحة [١٦١].

وعلى مستوى الأبعاد النفسية فإن المتطرف يميل إلى اغتيال الشخصيات التي تعارضه واعتبارهم شريرين بالأصالة، وازدواجية المعايير وفق الانتماءات، والميل إلى تعريف العدو بأنه من نكرهه ويكرهنا مع شخصانية العداء، والحساسية المفرطة والتحسب المستمر، والميل إلى التفكير الجمعي ومن ثم تعطيل عملية التفكير الفردي، وتصديق نظرية المؤامرة دون تحقق أو تدليل [١٦٢].

---

١٦٠) الغلو في الدين (في حياة المسلمين المعاصرة)، عبد الرحمن بن معلا الحويلق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢ه، ١٩٩٢م، ص ٥٨ – ٦٢.

١٦١) نحو بناء استراتيجية إدارة فعالة للتطرف الفكري، د. طريف شوقي محمد، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد السادس، إبريل / يونيو ٢٠١٧م، ص ٤١، ٤٢.

١٦٢) الأبعاد النفسية والاجتماعية لأعمال العنف، د.محمد رفقي عيسى، منشورات المركز العالمي للوسطية، الكويت، ط١، ١٤٣٢ه، ٢٠١١م، ص ١٩، ٢٠.

- **التطرف والانحياز المعرفي:**

يتلاقى ما سبق مع مفهوم الانحياز المعرفي (بمعناه المطلق) والذي يعني – بدايةً – وجود منظومة معرفية (واعية وغير واعية)، تكون مترسخة في ذات الإنسان، وتنعكس في أقواله وسلوكياته، وتكون سبيله في إصدار الأحكام والتقييمات. فمُصطلح الانحياز / التحيز يشير إلى إظهار أو تفضيل لمنظور أو أيدولوجية مُعيَّنة عند إصدار الأحكام والأفعال، أو تحديدًا عندما تتدخَّل تلك التفضيلات الشخصية لتؤثِّر على النزاهة والموضوعية. وبطريقة أخرى يمكننا القَول أن الانحياز هو الحُكم من منظور واحد مما يؤدي إلى عدم الدقة في الحكم ووجود أخطاء، وفي علم النفس الاجتماعي تُعرف هذه الظاهرة باسم (الانحياز المعرفي – cognitive bias)، ويتصل به أيضًا الانحياز التأكيدي Confirmation bias هو ميل الناس لتفضيل المعلومات التي تؤكد أفكارهم المسبقة أو افتراضاتهم، بغض النظر عن صحة هذه المعلومات [١٦٣].

ولاشك أن التحيز المعرفي واقع لدينا جميعًا ، ولكن الإنسان السَّوي يتحيز للقيم الإنسانية والخيرية الراقية، ولا يتعصب لإثنية أو عرقية أو دين أو قطرية... إلخ ، فالتعصب يؤدي حتمًا لانغلاق البصيرة عن رؤية موضوعية شاملة عادلة، فإذا اشتدَّ التعصب بالفرد تحوَّل إلى كراهية ثم عراك ودماء وقتل. وهذا كله ينتج من الشحن الفكري والنفسي للمرء فلا يرى سبيلاً للخلاص من مخالفيه إلا بمحوهم. وهو ما يفعله بعض الأفراد، وتمارسه أيضًا جماعات ونُظم، ولا زلنا نتذكر الإبادة الجماعية ضد مسلمي

---

١٦٣) انظر مفهوم الانحياز المعرفي في موسوعة Wikibedia، وراجع أيضا: فقه التحيز، د.عبد الوهاب المسيري، ضمن: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط٢، ١٩٩٦م.

البوسنة والهرسك العام ١٩٩١(٣٠٠ ألف شهيد، ٥٠٠٠٠ مغتصبة)، تحت دعوى التعصب / التطرف الديني والعرقي، وهو ما يشابه ما حدث مع مجرزة قبيلة التوتسي في رواندا والتي كان ضحاياها (٨٠٠) ألف قتيل، واغتصاب عشرات الآلاف من النساء، في فترة لا تتجاوز مئة يوم، عام ١٩٩٤م.

فلابد من التنبيه على أن ظاهرة التطرف، ليست مقتصرة على المسلمين وحدهم: أفرادًا أو جماعات، بل هي منتشرة في جميع المجتمعات الإنسانية، وتتحول إلى ممارسات عنيفة عندما لا تجد مواجهة فكرية لها خاصةً في المجتمعات ذات النزعة الاستبدادية، التي تُعلي صوتًا واحدًا، وتضع العصا أمام معارضيها.

أيضًا ، فإن مصطلح الإرهاب المرتبط بالتطرف، متغيِّر في دلالته في الاستخدام السياسي، فبعض الدول تنعت به معارضيها في السُّلطة، وقديمًا كانت السُّلطات الاستعمارية العنصرية تستخدمه في نعت حركات التحرر الوطني والفدائيين المقاومين لها، ومن هنا يتوجب علينا عند مناقشة ظاهرة الإرهاب والتطرف أن نعرف التشابكات المحيطة بها: في أي سياق تكون، وإلى أي مدى ؟ (١٦٤).

وإذا نظرنا إلى قضية التطرف الديني الذي نجده في مجتمعاتنا الإسلامية نجد أنها قضية فكرية شرعية في الأساس، تتصل بتعلم العلوم الشرعية وتلقيها. فكي نعالج هذا الفكر، علينا المزيد من الحوار الشرعي المؤصَّل، لتصحيح الأغلاط، ومحو الأخطاء، فهي مهمة مناطة بالعلماء وأهل الشريعة

---

١٦٤) الإرهاب كأحد مظاهر استخدام العنف عربيًا ودوليًا، د. أسامة الغزالي حرب، ضمن أعمال العنف والسياسة في الوطن العربي، تحرير: أسامة الغزالي حرب،، منشورات: منتدى الفكر العربي، عمَّان، الأردن، ١٩٨٧م، ص ٢٣، ٢٤.

وهو ما نسميه التأصيل الشرعي في الرد على المتطرفين، وهناك جهود كثيرة تمَّت في هذا المضمار، نلمسها في مئات الكتب والدراسات التي حاججت التشدد وانتصرت للاعتدال، من قِبَل علماء الشريعة المعتبرين. وبالطبع نتحفظ – في هذا الصدد – على ولوج الأقلام العلمانية في الكتابة، وما أكثر هؤلاء، الذين راحوا يصطادون في الماء العكر، فادعوا مواجهة التطرف برؤية وسطية، وهم في الحقيقة يروِّجون لرؤى علمانية، تسخر من الإسلام دينًا وشريعةً، ومن التراث مرجعيةً وإبداعًا.

- **المرجعية الفكرية للأديب:**

في ضوء ما تقدَّم، يكون السؤال: كيف يكون دور الأدب في مواجهة التطرف؟ والإجابة عن هذا السؤال تقودنا – بدايةً – إلى مناقشة علاقة الأدب بالمرجعيات الفكرية (الإيديولوجيات)، فالإيديولوجية هي: نظام أو منظومة منهجية للأفكار التي ترتبط عادة بالسياسة أو المجتمع أو سلوك جماعة معينة، تدعو إلى تفسير العالم وإلى تغييره في آن، وتكون موضع اعتناق أو إيمان ضمني أو عام من قِبَل الفرد، لأنها تتألف من معتقدات وقِيم يتبناها الوجدان، وهي عادة مترابطة وتنتقل من وعي إلى وعي عن طريق الرموز الاجتماعية بطريقة مبسطة وفعالة. أيضًا هي ترتبط بالسلوكيات والأفعال التي يقوم بها الفرد والجماعة، بل إن هذه الممارسات تعكس بشكل مباشر الأفكار التي يؤمن بها الفرد [١٦٥]. وهي بذلك تنطبق على الدين وعلى الفلسفات والمرجعيات المختلفة، التي تنبثق منها تصورات ومفاهيم وأبعاد رؤية الإنسان للحياة والعلوم الإنسانية وغيرها.

---

١٦٥) الفن والإيديولوجيا، د. رمضان بسطاويسي، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد السادس، إبريل / يونيو ٢٠١٧م، ص ١٦٥، ١٦٦.

أمَّا عن علاقة الفنون / الآداب بالإيديولوجيا فهي علاقة مباشرة، فلا يوجد إنسان بلا إيديولوجيا أو مرجعيات فكرية أو دينية أو فلسفية، فكل إنسان له تحيزات الخاصة، ورؤاه وقناعاته التي يتخذها في الحياة والمواقف والممارسات.

ويتميز الأديب بمقدرته على بناء عناصر الواقع المادي بهدف إبراز عناصر فيه أو نقده أو الحلم بعالم جديد، وهو ما يميِّز الأدب بأشكاله المختلفة، عن الإيديولوجيا بأفكارها المجردة. فالإيديولوجيا تظهر في اللغة التي يستخدمها الأديب في إبداعاته، بل إن كل وسيط جمالي يشكِّل لُغة قائمة بذاتها، ولها دلالتها الرمزية وسياقاتها الاجتماعية (١٦٦)، وكي نعرِّف الإيديولوجيا في الأدب، علينا دراسة الأشكال الإبداعية التي عبَّرت عنها على مستوى البنية واللغة والجماليات، وليست الأفكار المجردة فقط. فالعلاقة بين الأدب والإيديولوجيا تظهر في القضايا والموضوعات الكبرى التي يطرحها العمل الأدبي، وتتجلى في الأسلوب والإيقاع والصورة النوعية والشكل، مما يقتضي منا فهم خصوصية الحقل الجمالي واختلافه في قدراته التعبيرية المتنوعة (١٦٧)، والتي تستلزم تأويلاً وتفسيرًا للرموز والعلامات به، كي يعي الدارس كيف انعكست الإيديولوجيا على الأدب، وكيف صاغ الأديب فِكره إبداعيًا.

في ضوء ذلك، نؤكِّد على أهمية المرجعية الفكرية للأديب، فأي إنسان له قناعاته المنعكسة في آرائه ومواقفه، وهو ما ينطبق بالضرورة على الأديب. يأتي هذا ردًا على من يقول: "إننا في عصر سقوط الإيديولوجيات الكبرى مثل الماركسية والوجودية، وأن على الأديب أن يتحرَّر من

---

١٦٦) السابق، ص ١٦٨.

١٦٧) السابق، ص ١٧٢.

الإيديولوجيات وفرضياتها وقناعاتها ، لينطلق فيصوغ وجدانه وإبداعه بكل شفافية وتحرُّر ". وهذا تصور مغلوط ، فسقوط الإيديولوجيات الكبرى في العالم ناتج عن فشلها في تحقيق السعادة للبشرية، وفساد أنظمتها السياسية، وجمود أفكارها، وتحجر قناعات معتنقيها، الذين امتلكوا تفسيرًا واحدًا للعالم وأحداثه وقضاياه، ألزموا به أنفسهم، مثلما فرضوه قسرًا على المبدعين في بلادهم. ولنا في الكتلة الشيوعية (الاتحاد السوفيتي وحلف وارسو) نموذجًا ، حيث تمَّ فرض إيديولوجية بعينها على المبدعين، لا يستطيعون فكاكًا منها، وإلا طالتهم سيف الرقابة، ولحقتهم عصا الأمن، فعلى الأديب الماركسي الملتزم أن يتبنى الواقعية الاشتراكية في نظرته للعالم، وأن يعلن عن "حتمية الحل الاشتراكي"، وكأن لا خلاص إلا بالاشتراكية ولا سبيل غيرها، بينما الأديب نفسه الذي يعيش في مجتمعه الاشتراكي يرى النفاق والفساد والاستبداد أمام عينيه كل يوم، من قِبَل قادة الحزب الشيوعي ومتنفذيه، أي أنه يصوغ الكذب صدقًا، ويجعل الإبداع زيفًا.

لقد نسى هؤلاء أن كل أديب لديه تصوراته وقناعاته، التي ينظر بها للعالم، وهي مزيج من معتقداته الموروثة، وقيمه الأخلاقية، وفكره السياسي، وتحيزاته الخاصة. فلا يوجد أديب يكتب في المطلق، وبدون قضايا وأُسس وقِيم ، وإلا كانت كتابته أقرب إلى العبث ، فالمجتمعات الإنسانية كانت وستظل تمتلك مرجعياتها الفكرية والأخلاقية التي تحكم حياة البشر فيها ، وتجعلهم يتفقون على أفعال مشتركة.

وفي منظومة الثقافة العربية الإسلامية ، تكون المرجعية الفكرية المترسخة في وعي الأديب وهو يصوغها في إبداعاته، هي الإسلام: الدين، والعقيدة، والفكر ، والحضارة ، والتنوع ، والتسامح ، وقبول الآخر ، ودعم الحريات والحقوق... إلخ. وهذا نابع من المفهوم الوسطي للإسلام ، الذي

يؤكِّد على التوسط في كل الأمور والرؤى والأفعال، دون إفراط أو تفريط، وأن الدين مبني على السماحة واليُسر [١٦٨].

وهو ما يجب التأكيد عليه، فإذا كان للأديب الوعي والعمق المعرفيان بثقافته العربية الإسلامية وقيمها وأخلاقها، ستكون رؤيته أكثر رحابة وهو يبدع، لأنه مدرك أن الفكر المتطرف والسلوك العنيف كليهما خارجان عن النسق الثقافي للإسلام ومجتمعاته، مثلما هما لا يمتان بصلة إلى المنظومة الحضارية الإسلامية. وبهذا، لن يسقط فيما سقط فيه الآخرون، عندما رأوا أن كل ملتزم دينيًا هو متطرف بالسليقة، وإرهابي محتمل بالتراتبية، وكأن النموذج المثالي لديهم هو الشخص الغارق في مشكلات ذاته العاطفية والنفسية والمادية والاجتماعية، دون أية مساحة لوجود الدين في فكره أو سلوكياته، فإذا تعرض لأزمة عنيفة، فهو إمَّا معاقر للخمر أو غارق في نزعة صوفية، تنأى به عن الناس والحياة، ليعيش في غربة اختيارية.

إن المشكلة التي سقط فيها كثير من الأدباء الذين تبنوا المذهبيات الفكرية الغربية أنهم لم يفهموا حقيقة الإسلام وشموليته الفكرية، ومنظومته المعرفية التي أنتجت حضارة أبدعت في شتى العلوم والفنون والآداب. لقد تعامل هؤلاء مع الإسلام من المنظور الغربي العلماني، الذي يحصر الإسلام في مفهوم كهنوتي لا يتجاوز المسجد في شعائره، ويعدّون التراث أوراقا صفراء علينا التخلص منها، أو حفظها دون إحيائها، وفي أحسن الأحوال مناقشتها وحصرها في الكتب.

---

١٦٨) انظر في مفاهيم الوسطية وتأصيلها الشرعي: الغلو في الدين، م س، ص ٢٥ – ٤٥.

▪ **نماذج من تمثيل الإسلام في الإبداع العربي الحديث:**

يمكن قراءة صورة الإسلام في الأدب العربي المعاصر من خلال مفهوم التمثيل الثقافي، والذي يعني بمناقشة كيفية تجلي فكرٍ ما في الإبداع: مكتوبًا كان أو مرئيًا، أي كيف صوَّر الفنان ومثَّل الفِكر في إبداعه، ومن هنا لابد من حضور المتلقي عند استقباله للعمل الإبداعي، فلا يستسلم لما يقدِّمه الأديب له على أنه حقيقة مطلقة، بل عليه بتفكيك ما يقرأه من إبداع، فلا يتخيل أن ما يصوّره الأديب هو واقع طبيعي حادث وقائم، ومن ثم يصبح مسلَّمة بديهية، وإنما هو رؤية من الأديب لتركيب حقائق وتصورات وتقديمها في صورة متكاملة (١٦٩).

فلا نُخدَع بما يصوره بعض الأدباء – وإن كثُرت – عن صورة الإسلام والمسلم في إبداعاتهم، فهي في النهاية مجرد تمثيل / تصوير / إعادة تركيب لرؤية للأديب، يتقنع بإبداعه من أجل إيصالها للقارئ. وبالتالي، يمكن أن نقرأ كيفية تمثيل الإسلام وثقافته وشخصياته في الإبداعات الأدبية المختلفة.

لقد تصوَّر كثير من الأدباء والمبدعين أن حرية الإبداع، معناها كشف المخبوء والمستور في النفس والمجتمع. وهذا كمفهوم لا ضير منه، فمن واجب الأديب أن يكون شفَّافًا صادقًا في مشاعره وفِكره، لا يقدم لقرائه قِيمًا مزيفة، أو يصوغ عوالمَ وهمية، تقدِّم صورًا مثالية لواقع بائس، على نحو ما نجد في الأدب الترويجي لإيديولوجيات معينة، في الأنظمة القمعية، ولكن الحادث أننا وجدنا أشكالاً من الإبداعات تتدعي التحرر؛ ولكن تحصره في محاربة التابوهات (المُحرَّمات) واقتصرت في ذلك على: الدين، والجنس، فشاعت النصوص الممتلئة فُحشًا في الأخلاق، وتطاولاً على الذات الإلهية

---

١٦٩) التمثيل الثقافي بين المرئي والمكتوب، ماري تريز عبد المسيح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٩.

وعلى قِيم الإسلام، فإذا هُوجمت تمسَّك مؤلفوها بحرية الرأي كحق مقدَّس لهم، يُسقِط أمامه كل المقدسات الأخرى؛ فأصبح الأمر في عُرف هؤلاء المتغربين أن آراءهم المصاغة في إبداعاتهم – أيًّا كانت – هي مقدسة، وفي المقابل ينزعون القداسة عن النصوص الدينية والعقيدة والقيم والأنبياء والصحابة، ويتطاولون على عقائد المجتمع وقيمه.

إن غالب هذه الكتابات والإبداعات تنمُّ عن الجهل الشديد بالثقافة الإسلامية الأصيلة، وتستند إلى تصورات مغلوطة عن الإسلام، مأخوذة من الجهل المنتشر والمتراكم في المجتمعات، فهم يقدِّمون صورة الإسلام على أنه الصوفية المبتدعة، المنغمسة في الانعزال الاجتماعي في الزوايا والتكايا، يلبس أتباعها الرث من الثياب (مرقعة الدراويش)، ويهمهمون بكلمات غير مفهومة ثم يصرخون مستنجدين بالله تعالى. أو يظهرون صورة عالم الدين على أنه تابع للسلطة يبرِّر أفعالها، ويأمر الشعب بطاعة ولي الأمر طاعة عمياء مطلقة.

والمثال الأبرز على ذلك بعض إبداعات نجيب محفوظ، والتي تراوحت في رؤاها ما بين النظر إلى الدين على أنه مُخدِّر للشعب، يستغله الحاكم الظالم من أجل فرض سطوته على البسطاء والتحكم فيهم، وهو ما يبدو جليًّا في روايته الشهيرة "أولاد حارتنا" (١٩٥٧م)، وهي رؤية ماركسية في النهاية، ترى أن الدين أفيون الشعب: استغلالاً وقمعًا وإذلالاً. لذا هو ينتصر بشكل واضح لنموذج المثقف الماركسي الذي يؤمن بالاشتراكية العلمية، فذلك هو المستقبل الحقيقي لإنقاذ الشعوب، وهو ما أعلنه صراحة في روايته "السُّكرية"، والتي هي الجزء الثالث من ثلاثيته المعروفة، عندما اختار سبيل الاشتراكية ليكون نهجًا لنهضة الوطن.

أيضًا ، نجد "محفوظ" أيضًا يطرح سؤالاً فلسفيًا محيِّرًا وغامضًا في آنٍ، عن الخالق سبحانه، وكيف يتركه يعاني اليُّتم والضياع مع أُمٍّ فاسدة، على نحو ما نجد في روايته "الطريق"، فالبطل في حيرة، يتساءل عن والده، ويتطلع إلى السماء متعجِّبًا من كونه ابنًا لأمٍّ بائعة هوى وأبٍ لا يُعرف كُنهه، فلماذا تمَّ ذلك ؟

كما يُظهِر "محفوظ" الإسلام صوفيًا غنوصيًا، أهله متعبدون منعزلون عن المجتمع في إحدى التكايا الصوفية، يرددون أناشيد غامضة في مفرداتها وإشاراتها، بينما المجتمع غارق في مشكلاته، وهو ما بدا جليًّا في روايته "اللص والكلاب" (١٩٦١م)، فالبطل "سعيد مهران" كان لصًّا متأثرًا بصديق ماركسي يعمل في الصحافة، استغله الأخير في سرقات الأغنياء، بدعوى أن أموالهم حلال للفقراء. ونرى صورة العابد الزاهد عندما لجأ إليه "سعيد مهران" في خلوته، وراح يعترف له بما ارتكب من أفعال، فبدا العابد في صورة أقرب إلى القس وهو يستمع لاعتراف أحد رعايا الكنيسة. إنها الصورة العلمانية التي تجعل الدين شأنًا ذاتيًا، مقتصرًا على التعبد داخل جدران المساجد، لا شأن له بالحياة والأحياء.

وبدت الصورة أوضح في ملحمة "الحرافيش" (١٩٧٧م) لمحفوظ أيضًا ، والتي هي إعادة صياغة لروايته المثيرة للجدل "أولاد حارتنا"، فسعادة المجتمع تتحقَّق عبر نشر العدل الاجتماعي، من خلال أخذ ضريبة من الأغنياء وتوزيعها على الفقراء، ويتولى ذلك الفتوة القوي، الذي يخيف الناس بقوته الجسمانية، فإذا انحرف هذا الرجل الفتوة، ساد الظلم والفساد. وهذا يعني أن الدين روحي فقط، وأن السعادة مقصورة فقط على الجانب الاقتصادي / المادي فقط، وتتحقق بالقوة، وليست بإيقاظ الضمائر، وتحريك مكامن الخير عند الناس.

وفي رواية نجيب محفوظ "الباقي من الزمن ساعة" (١٩٨٢م)، والتي رصد فيها التغييرات الاجتماعية الحادثة في مصر خلال عقد السبعينيات من القرن العشرين، يقدِّم نماذج متعددة لشباب الأُسرة، ما بين المثقف والفنان والشهواني والماركسي والليبرالي، ويجعل أحدهم منضمًا إلى التيار الإسلامي، بلحية كثة، وتصرفات عصبية، وعندما يجتمع أعضاء الأُسرة لبيع منزل العائلة الذي يُقدَّر بثمن مرتفع، سيثري الجميع منه، ولكن غالبية أفراد الأسرة يرفضون فالبيت رمز مكاني للأسرة / الوطن، وبيعه يعني تشتت أبناء الأسرة / الوطن، إلا أن الشخص الملتزم يقبل البيع، فهو بحاجة للمال، غير عابئ بمشاعر الآخرين، فله خططه الخاصة به في حياته، التي تبعد كل البُعد عما اتفقت عليه الأسرة.

إن صورة المسلم الواعي ذي الفهم الصحيح للإسلام؛ تكاد تتلاشى، ويحلُّ محلها صورة المتزمت والمتعصب والعنيف. وهو ما وضح في كثير من الأعمال الإبداعية و المرئيات والتي لم تفرِّق بين المسلم الملتزم والمسلم المتعصب المتطرف، أي أن كل من يلتزم بالإسلام هو متعصب متطرف بالضرورة يكره المجتمع، ويتمسك بمقولات تحتقر المرأة وتكفِّر أهل الفن والموسيقى، وفي المقابل ينتصرون للمثقف اليساري أو الليبرالي الراقي في تعاملاته وفكره، والمثال الأبرز على ذلك مسلسل "ليالي الحلمية" في أجزائه الخمسة (١٩٨٧ – ١٩٩٢) لمؤلفه أسامة أنور عكاشة، والذي حظي بجماهيرية كبيرة، صاغ المؤلف شخصية المسلم الملتزم كأنه نبت شاذ في عائلة البدري، فهو ابن لامرأة تزوجها أبوه لأُشهر في نزوة، ثم طلَّقها، وهربت منه لتتزوج ثريًّا بعدما أنجبت هذا الطفل، والذي عانى من انفصال الزوجين، ونشأ في بيت العائلة منبوذًا، فلم يكن له ملاذ إلا التطرف، فصار شاذًّا عن المجتمع، الذي يحلُّ مشاكله بعيدًا عن الدين.

على الجانب الآخر ، فإن صورة المرأة المسلمة تُقَدَّم بصورة منفِّرة ، فهي التزمت بالحجاب لأنها معقدة نفسيًا ، وإذا تزوجت فهي وسيلة للمتعة عند زوجها الذي يعاملها بعنف واحتقار وكأنها عورة لابد من سترها ، مع الخلط الواضح ما بين التقاليد المجتمعية المتوارثة وبين أحكام الدين ، فهناك من المبدعين من ربط قهر المرأة بفتاوى دينية شاذة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ، مقال "لا تعلموهن الكتابة" لجابر عصفور ، مستعيناً بمقولات لا علاقة لها بالإسلام ، مثل : "إن النساء نواقص الإيمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص العقول" ، متوقفاً عند مقولة متوارثة لا أصل شرعي لها ، وهي : "لا تسكنوا النساء العلالي ولا تعلموهن الكتابة" ، ومن ثم يجعل مقاله خليطاً بين ما هو مجتمعي متوارث وبين الإسلام ، ليخلص في النهاية أن الإسلام دين تراتبي ذي بنية بطريركية يجعل الرجل في مرتبة عُليا ، والمرأة في مكانة سفلية ، ومن ثم يعمِّم الاتهام ليشمل الإسلام الدين والثقافة والحضارة (١٧٠) ، فالحل إذن ، بتبني النهج التغريبي.

هؤلاء وغيرهم لا يقرأون الفقه الإسلامي في التعامل مع المرأة المسلمة، وما يوجبه على ذويها من أهمية تعليمها وإحسان تربيتها ، وما يوجبه على الزوج من احترام وتقدير لها ، حتى لو كانت ذمية غير مسلمة ، فليس للزوج إكراهها على الإسلام ، بل يجب عليه احترام تقاليد دينها ، وإن شاءت الإسلام فليكن عن اقتناع كامل (١٧١) ، وكم من الأسئلة المثارة على الساحة عن حقوق المرأة، سيجد من يبحث إجابات لها في الفكر الإسلامي وتراثه التليد.

---

١٧٠) انظر نص المقال في كتاب : نقد ثقافة التخلف ، د. جابر عصفور ، الشركة المصرية للنشر العربي والدولي ، القاهرة ، ٢٠٠٨م ، ص ٨٨ وما بعدها.

١٧١) التعددية الفكرية والحوار في المجتمع المسلم ، د. محمد عبد الغفار الشريف ، منشورات المركز العالمي للوسطية ، الكويت ، ط١ ، ١٤٣٢ه ، ٢٠١١م ، ص ٢١ ، ٢٢.

ولا عجب في ذلك، فكثير من مثقفي اليسار أو اليمين، يهاجمون علانيةً كل من يلتزم دينيًا ، والمثال الأبرز تصريحات جابر عصفور المتكرِّرة، في وسائل الإعلام المختلفة، عن رفضه للحجاب، متباكيًا على أيام الجامعة في الستينيات عندما كانت الفتيات دون حجاب، وكانت ساحة الجامعة تموج بالتيارات الفكرية اليسارية والعلمانية، ويأسف لانتشار التطرف والتعصب بين الشباب [١٧٢]، وكأن القضية كلها مرتبطة بما تضعه المرأة على رأسها، وليس بما في رأسها من علوم وآداب وفكر، وما تتحلى به نفسها من خُلق وقِيم.

وهكذا، تأتي مثل هذه الكتابات مشوهَّة، خاصة إذا صدرت من ناقد أدبي شهير يقوم على نقد الأعمال الإبداعية وتوجيه وإرشاد المبدعين أنفسهم. فمن المهم وعي الأديب بالثقافة الإسلامية، وفهمها بشكل صحيح، بعيدًا عن الانتصار لفتاوى شاذة منتقاة من عصور مظلمة بسياقات تاريخية تبرِّر صدورها، أو صدرت من علماء ذوي هوى، فيتم تعميمها وتقديمها على أنها الإسلام الثقافة والممارسة.

أيضًا ، من الأخطاء الفجَّة التي يقع فيها الكُتَّاب العلمانيون ، عندما يتعاملون مع قضية التطرف الديني، أنهم يضعون أنفسهم مجتهدين في العلوم الشرعية جنبًا إلى جنب مع علماء الشرع، بل إنهم يحتقرون الموروث الشرعي كله، ويجعلون كتاباتهم هي السبيل الوحيد للتقدم؛ مما يزيد من النزعة العدائية ضدهم، لأنهم لا يواجهون التطرف وإنما يخلطون الأوراق والمفاهيم ليهاجموا الإسلام ذاته، مما يثير حفيظة كل من هو غيور على الإسلام، ويشعل التطرف المضاد.

---

١٧٢) انظر مثالاً على ذلك: حواره مع موقع الوطن نيوز الإخباري
http://www.elwatannews.com/news/details/924211

والأمر الأشد خطرًا، أنهم يضعون الفن في مواجهة التطرف الديني، بمعنى أن المتطرف غير متذوق للفنون والآداب والموسيقى والغناء، لأن الإسلام ببساطة يحرم الفنون، ويكبت الحريات، وهو ناتج عن الفهم السقيم والجهل العليل بالفقه الإسلامي، ولو ضغط أحدهم على أزرار حاسوبه الشخصي ليعرف موقف الإسلام من الفنون لوجد ما يشفي غليله، ولكنه تحيزهم الأعمى، وقناعاتهم المسبقة، التي تستريح على مفاهيم باطلة، تجمدت عقولهم عليها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك سلسلة أفلام "يوسف شاهين" التي عالجت ظاهرة التطرف من منظور علماني مستفز، كما في فيلمه "المصير" (١٩٩٧)، حيث أظهر شخصية العالم الجليل "ابن رشد" بأنه عاشق للغناء والموسيقى، ويواجه زمرة المتشددين في عهده بالرقص والطرب، وأن ابنته متيمة بحبيب، وزوجته تراقص الرجال، ومعلوم أن ابن رشد عالم وفقيه ومُجدِّد بجانب كونه فيلسوفًا عظيمًا، فهل هذه سلوكيات فقيه؟

ونصل إلى خلاصة القول، بأن مواجهة التطرف الفكري في المنظور الأدبي والفني يتأتى من تكوين ثقافة إسلامية عربية أصيلة من قبل المبدع ذاته، وتبنيه لقضايا الأمة النهضوية والحضارية، ووعيه التام بأن للأدب دورًا كبيرًا في موكب الحضارة الإسلامية، ومن ثم النظر إلى الواقع المعيش وأبرز القضايا الملحة، خاصة في المجال الفكري، ومن ثم يقوم الأديب بتقديم تمثيل راق للإسلام: بصورة راقية للإسلام الحضاري والثقافي والفكري، تنتصر لكل ما هو خير وإنساني، وتركز الضوء على الجوانب المشرقة والمستنيرة من الحضارة الإسلامية وما أكثرها، وتتوقف عند الشخصيات العظيمة المؤثرة، فتعرض أعمالها ومواقفها.

مصادر ومراجع الفصل الرابع

- الأبعاد النفسية والاجتماعية لأعمال العنف ، د.محمد رفقي عيسى ، منشورات المركز العالمي للوسطية ، الكويت ، ط١ ، ١٤٣٢ه ، ٢٠١١م.
- الإرهاب كأحد مظاهر استخدام العنف عربيا ودوليا ، د. أسامة الغزالي حرب ، ضمن أعمال العنف والسياسة في الوطن العربي ، تحرير : أسامة الغزالي حرب ، ، منشورات : منتدى الفكر العربي ، عمّان ، الأردن ، ١٩٨٧م.
- التعددية الفكرية والحوار في المجتمع المسلم ، د. محمد عبد الغفار الشريف ، منشورات المركز العالمي للوسطية ، الكويت ، ط١ ، ١٤٣٢ه ، ٢٠١١م.
- التمثيل الثقافي بين المرئي والمكتوب ، ماري تريز عبد المسيح ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠١م.
- الغلو في الدين (في حياة المسلمين المعاصرة) ، عبد الرحمن بن معلا الحويلق ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٢ه ، ١٩٩٢م.
- الفن والإيديولوجيا ، د. رمضان بسطاويسي ، مجلة الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد السادس ، إبريل / يونيو ٢٠١٧م.
- فقه التحيز ، د.عبد الوهاب المسيري ، ضمن : إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، منشورات : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ط٢ ، ١٩٩٦م.
- نحو بناء استراتيجية إدارة فعالة للتطرف الفكري ، د. طريف شوقي محمد ، مجلة الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد السادس ، إبريل / يونيو ٢٠١٧م.
- نقد ثقافة التخلف ، د. جابر عصفور ، الشركة المصرية للنشر العربي والدولي ، القاهرة ، ٢٠٠٨م
- موسوعة ويكبيديا Wekibedia ، مادة التحيز المعرفي
- موقع الوطن نيوز الإخباري

http ://www.elwatannews.com/news/details/924211

الفصل الخامس

نسق الائتمانية و نقد الحداثة الغربية

دراسة مقارنة بين طه عبد الرحمن و عبد الوهاب المسيري

الهدف من هذا الفصل، تقديم قراءة حول فكر شخصيتين، نرى أنهما محوران أساسيان في الفكر العربي المعاصر، وإن لم يتم تسليط الضوء عليهما بشكل كامل خلال الحقب الماضية، وهما: الفيلسوف المغربي د. طه عبد الرحمن (١٩٤٤م)، والناقد والمفكر المصري د. عبد الوهاب المسيري. فكلاهما اجتمعا على نقد الفكر الغربي وفلسفاته التي تمَّ تسويقها في الشرق العربي، وراهن عليها المثقفون والعلمانيون العرب لعقود عديدة، ونالوا تشجيعًا من الحكومات التي خلَّفها الاستعمار الغربي إبَّان رحيله عن أوطاننا. وظنوا أن تحالف السُّلطة والعلمانية العربية، أيًّا كانت توجهاتهما، كفيل باستنبات فكر غربي في تُربة شرقية، ومضت السنون، وتتابعت العقود، وكانت المحصلة شديدة البؤس، أوطان فقيرة ممزقة، ونخب دوجماطيقية متكلسة في أفكارها، وتراجع التنمية، وهروب الشباب والعقول إلى خارج أوطانها، وشيوع الفساد والاستبداد، وتسيد الدولة المخابراتية الشرطية، وسقوط الفكر القومي العلماني، وضعف موقف الليبراليين مروجي الديمقراطية وحقوق الإنسان وتداول السُّلطة، وهم يوالون سلطات قمعية، طامعين في نيل الحظوة والشهرة والمنصب، والأهم من كل هذا، أن كلاً من السُّلطات والنُّخب العلمانية اتفقت على معاداة المشروع الإسلامي، وإن سمح بعضها بتواجد الإسلاميين ومناصريهم بشكل أو بآخر، وظل الخطاب السلطوي يهاجم الدين، ممالئًا الخطاب الغربي الذي جعل الإسلام دينًا إرهابيًا متطرفًا، مطالبًا بحصر الإسلام في طقوس وشكليات، وعدم خروجه إلى الحياة والناس والفكر والمرجعيات.

وكان التطور الملحوظ غير متوقع، حيث شهدت العقود الأخيرة، مراجعات مهمة لمفكرين عرب ومسلمين، بعضهم كان علمانيًا، والبعض

الآخر كان إسلاميًا ، ولكنهم اتفقوا على أهمية النظر في التركة التي تمَّ توريثها من حقبة الاستعمار ، واستمرت إلى يومنا ، وهي تركة التراث العلماني العربي، فجاءت دراسات غاية في الأهمية، تشتبك مع الفكر الغربي ومرجعياته، تقرأه بموضوعية وعمق، تقرأه في مصادره ونصوصه الأصلية وتستشف المرجعيات المعرفية والفلسفية ، والتحيزات الكامنة فيه ، ومن ثم تحاول تلمُّس الطريق من أجل مستقبل يحمل خصوصية مجتمعاتنا الإسلامية، وثقافتنا العربية، وتاريخنا الحضاري.

في ضوء ذلك ، جاءت هذه الدراسة ، تعرض جهود شخصيتين ، مختلفتين في تخصصاتهما الأكاديمية ، فالأول فيلسوف والثاني ناقد أدبي ، ولكنهما اتحدَّا في مشروعهما الفكري، ضد نقد الحداثة الغربية، وإن اختلفت مساراتهما ، ومحصلة إنتاجهما ، فطه عبد الرحمن عكف على صياغة مشروع تحديثي فلسفي إسلامي، يمتاح من التراث الفكري عند المسلمين، وينفتح على منجزات الفكر البشري المعاصر ، بندية ونقاش حر مفتوح. أما عبد الوهاب المسيري، فنقد الفكر الغربي بشكل مباشر في فلسفاته، وأبعاده، ومكوناته ، ومن ثم عكف على إنجاز مشروع الفكري ضد الصهيونية ، بوصفها مشروعًا غربيًا لتدمير الأمة الإسلامية. فاتحدَّ الاثنان في توجهاتهما، واختلفا في تكوينهما، وإنتاجهما العلمي والمعرفي. ولكن كليهما قدَّما نموذجًا لما ينبغي أن يكون عليه العالم والمفكِّر المسلم: تواضعًا، وعِلمًا، واجتهادًا، وعطاءً، وإبداعًا، والتحامًا مع قضايا الأمة والجماهير.

جاءت هذه الدراسة في مبحثين وخاتمة ، الأول عن طه عبد الرحمن ومشروعه الفلسفي ونقده للحضارة الغربية : وتعمقنا فيه ، وعرضنا لأبرز علاماته ومحطاته وإضافاته، وهو ما جعله يحتل مساحة طويلة نسبيًا. وقد قرأه الباحث وفق منهجية متكاملة ، تحاول أن تلمَّ في ثناياها أبعاد مشروع

عبد الرحمن ، وكيف أنه صنع من الاختلاف – مع الغرب – تميزًا ، ومن الندية نقدًا، ومن المقارنة مشروعًا.

والمبحث الثاني : تناول عبد الوهاب المسيري ، من خلال قراءة أبرز كتاباته الناقدة للحضارة الغربية ، وكانت منهجية الباحث فيها مستندة إلى رؤية شمولية لأبعاد مشروع المسيري في نقد الحضارة الغربية، وعلى قدر ما يتسع له البحث هنا.

آمل من الله سبحانه وتعالى أن أكون قد ألقيت بعض الضوء ، وفق منهجية المقارنة ، على مشروعين لشخصيتين محورتين في الفكر العربي المعاصر ، وأرى أن كليهما أضاف وأثرى المكتبة العربية ، ولا حجة لمن يقول إننا لا نمتلك مشروعات فكرية كبرى ، نواجه بها موجات الهجوم الاستعماري الفكرية والثقافية المتلاحقة، فهؤلاء القائلون إما أنهم غير قارئين للفكر الجديد وهذا وارد، أو أنهم لا يزالون مستلبين وهذا حادث وقائم.

المبحث الأول

الاختلاف و المقارنة والتمايز

طه عبد الرحمن ونقد الحضارة الغربية

في تصورنا أن المنظومة الفكرية عند طه عبد الرحمن في قراءته لواقع الإنسانية المعاصر والحضارة الغربية الحديثة؛ مؤسسة على ثلاث منهجيات وهي: الاختلاف، والمقارنة، والتمايز؛ والتي تحمل في طياتها ثلاث سمات: الاعتزاز، والندية، والإضافة. وإذا تأملنا فيها، فإنها تتصل بالتكوين النوعي لشخصية عبد الرحمن [١٧٣]، فعلى الرغم من نيله أعلى الشهادات العلمية على صعيد الفلسفة وتخرج في أكبر جامعات فرنسا، وأجاد لغات أوروبية عديدة، فإن ذاته ظلَّت عصيَّة على الذوبان والاستلاب الحضاري، الذي مارسه الاستعمار الفرنسي للمغرب العربي، ورأى بأُمِّ عينيه أبشع عملية لغسل العقل الإسلامي العربي، ومسخه بالتغريب الفكري واللغوي، فتعاظمت

١٧٣) ولد طه عبد الرحمان في مدينة الجديدة سنة ١٩٤٤م، وفي عاصمة منطقة دكالة تابع طه دراسته الابتدائية، ثم انتقل إلى المدينة المجاورة الدار البيضاء ليكمل فيها دراسته الثانوية، وكانت العاصمة الرباط محطته الثالثة، لينال شهادة الإجازة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس، واستكمل دراساته العليا بجامعة السوربون، فنال إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام ١٩٧٢ برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام ١٩٨٥ عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه. درّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ ١٩٧٠ إلى حين تقاعده عام ٢٠٠٥. – يتقن طه عبد الرحمن العربية, الفرنسية و الإنجليزية وأيضًا الألمانية و اللاتينية واليونانية القديمة. و ذاك لقراءة النصوص الفلسفية بلغاتها الأصلية.

انظر: معالم سيرته على موقع طه عبد الرحمن : http://www.tahaphilo.com/category/
وأيضًا: مادة طه عبد الرحمن على https://ar.wikipedia.org/wiki.

الوطأة عليه ، وكان التحدي أمامه أكبر ، خاصة أن رفاق جيله تمسكوا بالمسارات الغربية الفكرية والفلسفية، على صعيد فلسفات اليسار والاشتراكية إبَّان صعودها، وبعضهم تحول لاحقًا إلى الليبرالية مع ازدهارها.

تدفعنا منهجيات "عبد الرحمن" الفكرية والمعرفية وسماتها؛ إلى النظر المعمق إلى ذاته وعلمه ومنتوجه المعرفي بنظرة كُلية، مما يعيدنا إلى رؤية العالِم والفيلسوف المغاربي الكبير "عبد الرحمن بن خلدون"، الذي عالج في مقدمته الشهيرة قضية الإنسان المسلم من خلال التركيز على بُعدين: الأول يحتل فيه الإنسان مرتبة خليفة الله في أرضه، والثاني يبدي فيه الإنسان ثمرة تعاونه مع أخيه الإنسان. وكلا البُعدين يشتركان في جعل الفكر هو الفصل النوعي للإنسان، فجميع أفعال الإبداع والتعاون و تحصيل المعاش، وإنشاء الصناعات والعلوم، والممارسات التاريخية والسياسية والحضارية – في المنظور الإسلامي – تنشد الإعمار في الأرض، وتتطلب وجود هويتين للإنسان: هوية عمرانية؛ جوهرها انتماء الإنسان إلى المجتمع، ليعمّره ويتعايش مع أفراده، ويندمج في جماعاته. وهوية عقلية فردية؛ غايتها قيادة المجتمع بالصناعات، وإنشاء العلوم والسياسات، بناء على الموجودات والأحداث في كل مجتمع وقطر، ووفق ما تقتضيه مصلحة البشر في عصره(١٧٤).

سنلاحظ أن الرؤية الخلدونية للذات المسلمة، تجعلها رؤية بنَّاءة خيرية، ترتبط أولاً بالله سبحانه وتعالى، بما يجعل الذات في حالة مراقبة مستمرة مع الله، وتعظم من رسالتها نحو العمران الإنساني، وهو – في نظرنا – ما ينطبق على شخصية طه عبد الرحمن، الذي جعل ذاته في حالة معية ربانية،

---

١٧٤) الذات في الفكر العربي الإسلامي، محمد المصباحي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ٢٠١٧م، ص ٢٦٦ وما بعدها.

وقصدية سامية، وليس اغترارًا عقليًا فلسفيًا، ولذا يقول: " العقل المجرد عرف عند علماء الإسلام باسم النظر... والناظر هو كل من يصوِّب فكره إلى الشيء المطلوب قاصدًا طي المسافة بينه وبينه، فيكون مقصد هؤلاء العلماء، هو استفادة تقرب إلى الله" (١٧٥).

إن هذه المنهجيات ناتجة عن المأزق الفكري الذي تعيشه الأمة الإسلامية في تحديها الحضاري والوجودي إزاء الهجمة الحضارية الغربية ومركزيتها. فكان محتمًّا عليه اتخاذ هذا الموقف المنهجي، بين تراث إسلامي عربي بكل ما يحويه من قيم وأخلاق وعقيدة وتصورات كُلية للكون والحياة والإنسان، وبين الثقافة الغربية بكل معطياتها وفلسفاتها ورؤاها ومنتوجها الحضاري والإبداعي والعلمي، والتي ولجت إلى بلادنا بسُبل عديدة: قسرية وفكرية؛ من خلال الاحتلال العسكري المباشر من الدول الغربية وفرضها هيمنة ثقافية ولغوية وقيمية على المجتمعات المسلمة، متسلحة بمؤسسات مدعومة، وبنخب وطنية مساندة لها، مروِّجة لمشروعها الاستعماري ونموذجها الحضاري، في استعلاء وعداء ضد الموروث الإسلامي وحضارته. فالأمة المسلمة "مازالت تتعرض لعمليتي سلب منسَّق: إحداهما نهب خيراتها المادية بالاستيلاء على مواردها، والأخرى: محو قيمها الروحية بنشر الفساد بين أبنائها، وقد دخل هذا السلب الثاني طورًا خطيرًا لم يسبق له نظير، وتمثل في حرمان هذه الأمة من حقها في أن تختص بأصول اعتقادية من لدن أولئك الذين نصَّبوا أنفسهم - ظُلمًا وزُورًا - أوصياء على الحقوق والحريات في العالم" (١٧٦).

---

١٧٥) العمل الديني وتجديد العقل، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م، ص ٢٣. وذلك بصدد حديثه عن طلب المشروعية للإلهيات.

١٧٦) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م،ص ١٦.

إنها رؤية تتجاوز المطروح على الساحة من أفكار ، إلى النظرة الشمولية إلى حقيقة واقع الأمة المسلمة بكل امتداداتها في القارات الثلاث من العالم القديم، وبالكمِّ الهائل من الشعوب متعددة اللغات والقوميات التي امتزج الإسلام بتكوينها الثقافي وصار منبعًا عندها لكل ما هو قيمي وأخلاقي. وهو في ذلك يرتقي برؤيته ، فلا يسقط في ثنائيات أسقطنا في شركها مفكرون علمانيون، على شاكلة: التراث والمعاصرة، القديم والجديد، الحداثة والسلفية، نحن والعالم ، فتلك ثنائيات تشكِّل في جوهرها انكفاء الذات أمام حضارة الآخر الغربي، وانبهارها بتقدمه التقني، ما يجعل الذات في وضع الاستجداء وليس الندية والتحاور ، التي تحفظ كرامة النفس.

كما تفرض تلك الثنائيات أسئلة تتصل بالهوية والثقافة، وكيف يمكننا التخلص من تراث "معيق" ، والتسلح بأسباب التقدم ، والذي ستكون بنقل تجربة الآخر / الغربي إلى الأنا / الإسلامي بحلوها ومُرِّها ، والنظرة الدونية إلى خصوصيتنا الثقافية والحضارية ، وإعادة إنتاج الخطاب الاستعماري / الاستشراقي، وتوجيهه إلى الذات الحضارية باستعلاء فكري، وتحقير التراث، وتجاهل منجزات الحضارة الإسلامية.

أمَّا رؤية "عبد الرحمن" فهي آنية واعية متفهمة للمأزق الراهن، واثقة من أن مكونات الأمة المسلمة قادرة على النهضة من جديد. وهو ما أسماه "عبد الرحمن" بالسؤال المسؤول ، والذي يعني "السؤال الفلسفي الأحدث... والذي يسأل عن وضعه كسؤال ، بقدر ما يسأل عن موضوعه... أي سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه ، أو ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه"(١٧٧). وهو بذلك يحوِّر النظر في غاية السؤال إلى النظر في ماهيته، وموضوعه، وتموضعه، وأيضًا نقده.

١٧٧) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

وبالعودة إلى منهجيات "عبد الرحمن"، سنرصد أن أولى منهجياته وهي منهجية الاختلاف قد نشأت من موقفه المبدئي الرافض للذوبان في أتون الحضارة الغربية، وفلسفاتها، واعتزازه بالمقابل بتكوينه الإسلامي العروبي، بكل روافده الثقافية واللغوية والتاريخية والحضارية والدينية. وفي هذا فإنه يصل إلى مُسلمة بأن العقل الإنساني المجرد عاجز، وأن هذا العجز مركوز في الطبيعة الإنسانية، مما يتطلب تسلح العقل المسلم بالمعرفة الإسلامية، التي تأتي على مستويين: مستوى مبدئي يهتم بتحصيل الشرع الإسلامي، والخروج من حد الظن، وصولاً إلى اليقين في المعرفة. ومستوى واقعي، باتخاذ المسلم كل ما أمكنه من وسائل لإدراك الحقيقة الإلهية، مجاوزًا حد التصور الرمزي، ولتحصيل اليقين في هذا الإدراك، وعدم الاكتفاء بالظن، في سعي حثيث إلى الوصول ثوابت، تمثِّل الوحدة العقلية، بوصفها الخيط المنظم لشتات النظريات العلمية، وهذا ما تحقق في الممارسة الدينية الإسلامية العقلية[١٧٨]. وبعبارة أخرى، إن المعرفة الإسلامية تتيح نسقًا فِكريًا وقيميا وأخلاقيًا يستطيع المسلم من خلاله اتخاذ مواقف دائمة مما يحدث في الحياة حوله على المستوى الفردي، وتتيح للعالم المسلم جمع المعارف والعلوم في منظومة واحدة.

وهذا ما طبَّقه "عبد الرحمن" بشكل واضح في مفهومه عن "تكوثر العقل" موضحًا أن التكوثر يتعلق بالكثرة والتكاثر، كائنة ما كانت أوصافه، مادية أو معنوية، محمودة أو مذمومة، فالعقل لا يستقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بغير انقطاع، وهذا يضاد النظرة اليونانية إلى العقل، التي تجعله في حالة ثبات، لكونه جوهرًا مستقلاً عن الذات الإنسانية، وإنما هو – في المنظور الإسلامي – ذو فاعلية، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية

---

١٧٨) العمل الديني وتجديد العقل، ص ٥٠ – ٥٢.

وأقواها، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، وأن تتغير على مقتضى الزيادة لا النقصان. واضعًا الفعل القصدي توجهًا له في مسيرة بحثه عن الاستزادة، وأن العقل أيضًا فعل نفعي، يتجلى بطلب المنفعة للذات، التي تفيدها، دون ضرر لها أو لغيرها. فالتكوثر العقلي يكون بالأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة [١٧٩]. فجاء اختلاف "عبد الرحمن" نابعًا من ثقافته الإسلامية راسخة الجذور، في أُسسها القرآنية، وتعمقها في المنتوج المعرفي والفلسفي عند العلماء المسلمين، بما يعني اعتزازه الذاتي والعقلي والمعنوي وهو يقرأ الواقع الفكري المعيش للمسلمين، والواقع المهمين للحضارة الغربية.

- **الموقف من الحضارة والحداثة الغربية:**

استخدم "عبد الرحمن" منهجية المقارنة، وما صاحبها من سمة الندية، في قراءة الفكر الغربي عامة، والحداثة والمعاصرة منه خاصة ؛ منطلقًا من الذات الحضارية الإسلامية أولاً، متخندقًا في مرجعيتها وأخلاقها وقيمها، ولم ينجرف مثلما فعل الكثيرون – ولا يزالون – من أنصار المشروع الحداثي الغربي، عندما قرأوا التراث والثقافة العربية الإسلامية من منظور الفكر الغربي ومناهجه المعرفية وفلسفاته، متصورين أنهم يحدِّثون تراثنا، وهم في الواقع يواصلون ما بدأه الاستعمار، بأجنحته وأذرعته الاستشراقية، مُديناً بشكل جلي فكرة "التسوية الثقافية، التي هي تسليط نمط فكري واحد على جميع الثقافات المختلفة... (فهذا) إفراز لثقافة واحدة بعينها، هي ثقافة الأقوى، وواضح أنه ليس أضر على الفلسفة (الفكر) من أن يهيمن عليها نمط فكري يُفرَض، لا بالبرهان، وإنما بالسلطان، اقتصاديًا كان أو سياسيًا،

---

١٧٩) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م، ص ٢١-٢٣.

إذ لا يلبث أن يجلب لها الفقر، ثم الجمود، ولأهلها التبعية ثم التلاشي" (١٨٠)، رافضًا كل أشكال السلوك الذي ينتهجها بعض المثقفين عندما يتذرعون بالأمر الواقع الذي هو فعل السياسة / السُّلطة ذاتها، يقول: "إذا أضحت السياسة تنقل إلى الفلسفة (الفكر / الثقافة) مقولاتها، أو تملي عليها شروطها، أو تخضعها لتوجهاتها، فلابد أن تسوقها إلى الموت المحتوم... لأن هذه الممارسة (حرية الفكر والسؤال) تقتضي أنه لا إكراه على شيء، كائنًا ما كان، والأمر الواقع إنما هو إكراه على قبول الواقع" (١٨١).

فما أشد أن يتسلط على الفكر العربي الإسلامي المعاصر نخبة من أبناء جلدتنا، أُشربوا ثقافة المستعمر، " القائمة على النظر المُلْكي، لا النظر الملكوتي، حتى إذا رحل عن أراضيهم راغمًا، تولوا عنه تثبيت الثقافة (الاستعمارية) المنفصلة بين ذويهم ومواطنيهم، بحجة أنها تضمن لهم التقدم الحضاري الذي افتقدوه في ثقافتهم الأصلية التي قامت في اعتقادهم على نظر ملكوتي يضرُّ بكل ما تقدم، وما دروا أن النظر الملكي لا ينفع في الارتقاء بأمتهم، حتى يتأسَّس على النظر الملكوتي" (١٨٢).

لذا، يفرِّق "عبد الرحمن" بين نمطين من العقلانية، الأول: العقلانية المجردة من الأخلاقية، وتلك التي يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه، وخطأ الفلاسفة المحدثين في العصر الحديث، أنهم توقفوا عند النمط الأول، وخصوا بها الإنسان ولم يقبلوا أي استدراك عليهم، مفرقين بين نوعين منها: العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها، والعقلانية العملية التي تتبنى على

---

١٨٠) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٦، ١٧.

١٨١) السابق، ص ١٨.

١٨٢) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ٨٢.

الأخلاق. ويشدِّد "عبد الرحمن" على أن الصواب في أن "الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانًا "، وليست العقلانية بالمفهوم النفعي المادي المنغرس في النفوس منذ قرون طويلة، فينبغي أن تتحلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، فلا فرق بين فعل تأملي مجرد، وفعل سلوكي مجسد [١٨٣].

وفي سبيل ذلك، فإنه نادى بالنقد الائتماني، وربطه بالعقل، رافضًا أن تظل الفلسفة على مفهوم المعرفة العقلية المجردة، والتي هي أدنى مرتبة من مراتب العقلانية، فيرتقي عليها "العقل المسدد"، والذي يرتبط بالمقاصد التي يختارها العقل، ويعمل على تطبيقها بوسائل مختلفة، والتي يطلع بها "العقل المؤيَّد"، عندما يدرك نفعية المقاصد، وأهمية الأخذ بها، ونشرها. فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد، صارفًا مفاسده، والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد مجتنبًا عوائقه[١٨٤].

واضح أن "عبد الرحمن" متأثر بشكل مباشر بنظرية المقاصد في الفقه الإسلامي، وربطها بأهمية حفظ تكاليف الشريعة الإسلامية، عبر حفظ مقاصدها، وأبرزها حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الأمة مهابة مطاعة. فالأهداف المتوخاة تحقيق مقاصد الناس النافعة، وحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة [١٨٥].

---

١٨٣) سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٤، ١٥.

١٨٤) بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٣.

١٨٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ١٩٩٥م، ص ١٤٥، ١٤٦.

وقد جاء نقد "عبد الرحمن" للفكر الغربي، من خلال المنظومة الفكرية الإسلامية، برؤيتها الشمولية للدين في الحياة والعلوم والفنون. تلك المنظومة التي عبَّرت عنها الحضارة الإسلامية في علومها وفنونها وآدابها، والتي لا يمكن قراءة إبداعات الحضارة الإسلامية إلا من خلالها. أي أنه واجه بذاته الحضارية المسلمة المشروع الفكري الغربي، في أعلى تجلياته كما في فلسفة الحداثة.

وقد كان مدخل "عبد الرحمن" فريدًا ومباشرًا في قراءته للحداثة، حيث قرأها ضمن نسقية تموضع الدين والأخلاق فيها، ومعلوم أن الحداثة الغربية استندت في مشروعها على التراث العلماني الرافض لسلطان المسيحية والكنيسة. لذا، يدين "عبد الرحمن" قضية "آلية فصل المجموع"، أو "آلية فصل المتصل"، والتي تعطل بموجبها قانون الدين في مجالات الحياة الحيوية، حتى يستقل كل مجال من هذه المجالات، تدبيرًا وتقديرًا. مشددًا على جُملة مصطلحات تتصل برؤيته، أولها ترجمته لمصطلح Secularisation، والذي يعني صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة. ويعبِّر عنه "عبد الرحمن" اصطلاحيًا باسم الدُّنيانية، وهو اصطلاح ينفرد به "عبد الرحمن" عن سائر الترجمات للمصطلح الأجنبي، ويرى أنه الأساس، وأن بقية المصطلحات تندرج تحته، مثل العَلمانية، وهي الصورة الدنيوية بفصل الدين عن السياسة، والعِلمانية وهي الصورة الدنيوية لفصل الدين عن العلم (١٨٦).

أيضًا، فإن "عبد الرحمن" ينعت الحضارة الغربية المادية بأنها "دهرانية" ويتمسك بالمصطلح طيلة كتابه، ويبني عليه طروحاته الفكرية، لأنه يرى أن الدهرانية تفصل الأخلاق عن الدين، وتختلف صيغه باختلاف تعاملها مع

١٨٦) بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص ٨.

التبدل الديني والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية، ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلة.

فقد ظهرت الكنيسة سببًا أساسيًا للقهر والدماء والخزعبلات والمظالم، وكان الحل في وجهة نظر الدهرانيين هو إقصاء الكنيسة وسلطانها عن الحياة، وقد تمَّ الأمر على درجات، بمعنى أن الفصل لم يكن تامًّا في مختلف المجالات، فانفصال القانون عن الدين، ليس كانفصال السياسة أو الفن أو العلوم الإنسانية (١٨٧).

وبالتأمل في مصطلح "الدهرانية" نجد أنه يتصل بكل ما هو دنيوي ويضاد كل ما هو ديني، ويتطابق مع مفهوم الدنيانية، ليكون النسق متكاملاً فكريًا، في الارتباط بالدنيا ونفي الدين وإقصائه، وقد آثر "عبد الرحمن" استخدام هذا المصطلح لأنه الأقرب – إليه – في دلالته على فصل الأخلاق عن الدين، وهي القضية المركزية في نقضه للمشروع الحداثي الغربي. لقد بنى "الدهرانيون" هذه الرؤية من خلال دراستهم للديانة المسيحية ذاتها، التي تعرَّضت للاختراق من آفتين عظيمتين: الأولى: الخرافة أو اللاعقلانية، وتتمثل في وجود معتقدات وثنية تمثل إهانة لمفهوم الألوهية، وأكثر من الإلحاد ذاته، منها: الخطيئة الأصلية، والتثليث، والتجسيد، وألوهية المسيح، والتوجه إلى الأيقونات والمعجزات والأسرار. والآفة الثانية: الحمية أو اللاتسامح أو التعصب، التي استولت على نفوس المسيحيين، توهما لأفضليتها على غيرها، من المذاهب والعقائد الأخرى، وتسببت في حروب طاحنة سالت بين أتباع المذاهب المسيحية، مما أوجد صدى كبيرًا لمقولات الدهريين (١٨٨).

---

١٨٧) السابق، ص ١٢.

١٨٨) السابق، ص ٣٤.

وبالعودة إلى قضية فصل الأخلاق عن الدين، والتي يتوقف عندها "عبد الرحمن" طويلاً، ويرى أنها فتحت الباب لشرٍّ مستطير، حيث ادَّعى بعض الفلاسفة المعاصرين أحوالاً شعورية وأنماطًا سلوكية، مصادمة للعقل والوجدان، فهناك من رفع شعارات: أخلاقية بلا ألوهية، أو التمتع بروحانيات بلا إله، أو روحانيات بلا دين، أو روحانيات بلا إيمان، أو دين بلا دين، الكون أمام الإله، أو مع الإله بغير إله... إلخ، وكلها تنزع عن الأخلاق لباسها الروحي (١٨٩).

وتلك قضية لابد من التوقف عندها، لأن نزع الأخلاق من حاضنتها الدينية / الروحية، تجعلها مرتبطة بالدنيانية / الدهرانية / الأرضية / النفعية/ العُرف... وكلها روابط أرضية، يمكن للفرد التحرر من أخلاقه، متى رأى المنفعة في ذلك، فلا سلطان إلهيًا عليه، ولا رقابة الضمير في ذاته، ولا مثوبة أو عقاب ينتظرانه، وإنما المنفعة وحدها، وهي التي يقيس عليها الفرد التزامه الأخلاقي.

ولكي تتضح الصورة أكثر، فإن الإنسان الغربي يلتزم بالقانون والأخلاق المجتمعية وقِيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في مجتمعاته الغربية، لأن المنظومة المجتمعية الحاكمة تجبره على ذلك، وتوقع عليه عقوبات إن خالف. فإذا ذهب إلى مجتمعات أخرى، خاصة الضعيفة والمتأخرة والفقيرة، فإنه يمارس أقسى درجات العنف والانتهازية والقتل، والأمثلة لا تُحصى عن سلوك المستعمرين الغربيين، ووحشية الرجل الأبيض، وتهافت شعاراته، واسترقاقه للشعوب، والعبث بمقدراته، وإشعاله للحروب من أجل تشغيل مصانع أسلحته، وغير ذلك كثير.

---

١٨٩) السابق، ص ١٣.

▪ **واقع الأمة المسلمة ومنهجية التمايز:**

عالج "عبد الرحمن" واقع الأمة المسلمة من خلال منظور فلسفي/ ديني، مستندًا إلى بنية فلسفية، أساسها السؤال، الذي يتخطى الاستفهام المباشر، إلى النقاش والتأمل وصولاً إلى يقين معرفي، يتيح له تمترسًا فكريًا إسلاميًا، لا ينخدع بشعارات ومصطلحات الفكر الغربي.

حيث يجاهر بسؤال محوري ويورد تعليقًا مصاحبًا له: " هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها ؟ ويزداد هذا السؤال إلحاحًا متى عُلِم أن زمان الأمة ليس كمثله زمان، إذ لا ينحصر في زمن البعثة النبوية، ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، وإنما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي من بعده، فمعروف أن الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسواها هو الدين الخاتم، وكل دين يبقى الزمان زمانه إلى أن يُنسخ بدين غيره، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ"[١٩٠].

جاء السؤال عن زمنية الأمة المسلمة في الفصل الافتتاحي من الكتاب والذي حمل عنوان "في الجواب الإسلامي"، ليتخذ النهج منحى فلسفيًا، قوامه السؤال والجواب، وليس نصًّا مرسلاً تقريريًا خبريًا.

والمنحى الفلسفي ينقل النظر في واقع الأمة من توصيف الجزئيات، ورصد جوانب القصور، ومسببات التأخر، وما أكثر ما كتب فيها؛ ينقله إلى مستوى متفلسف، لأن بناء هذه القضية على سؤال أساسي، يشكّل الشرط الذي تحصل به المعرفة، ولا معرفة بغير فلسفة، ولا فلسفة دون سؤال، وأي سؤال يحتاج إلى "التداعي"، والذي ينتج أسئلة عديدة، وأجوبة مختلفة،

---

١٩٠) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ١٥.

ومعلومات سابقة [١٩١]، مما يفتح بابًا واسعًا، لضم شتات الفكر، وتنظيم المعرفة، والنظر في مختلف الأسباب والأبعاد، وتلك سمة السؤال الفلسفي، بعيدًا عن الأسئلة الإجرائية والتوصيفية.

وبالعودة إلى السؤال المتقدم عن مدى امتلاك الأمة المسلمة لإجابات عن أسئلة زمانها، نجد أن تعليق "عبد الرحمن" بُعَيد السؤال؛ لا ينزع إلى الجواب المباشر، وإنما يوصِّف الحالة الزمنية الماضية وقت استعلاء الأمة المسلمة حضاريًا وسياسيًا وثقافيًا في الأرض، مشددًا على أن زمن البعثة النبوية كان بداية التكوين / التأسيس، للإسلام الدين والعقيدة والشريعة ثم الثقافة والحضارة. شاعرًا بخصوصية الأمة المسلمة، وتميزها الثقافي النابع من الإسلام، رافضًا في طيات كلامه أية مؤثرات أولية لحضارات أخرى، في بداية تأسيس الأمة / الحضارة / الثقافة الإسلامية، متمسكًا بأن الإسلام الدين الخاتم بما يعنيه هذا من مسلمة يقينية، تجعل الإسلام فكرًا وجوابًا لكل زمان ومكان، وبالطبع فإن الإسلام له خصوصيته العقائدية والفكرية والتشريعية، التي لابد على أي دارس / باحث / فيلسوف، من الغوص فيها وفهم بنيتها وأُسسها ومبادئها وأخلاقها، فالكثرة الغالبة من دارسي الإسلام، يكتفون بإطلالة واحدة على علم أو معرفة أو نصوص، ثم يعمِّمون نظرتهم على الإسلام كله.

يخالف "عبد الرحمن" بذلك منظور فلاسفة العصر الحديث المستندين إلى التراث الإغريقي الفلسفي، وعلى فلسفات المادية والعقلانية التطبيقية، التي أعلت من العقل والعلم، وجعلتهما في حالة من الضدية مع الدين، حيث يرون أن " الدين يتربع على قمة اللاعقلانية" لأن من ارتكن إلى الدين في

١٩١) فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة ١، د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م، ص ١٠، ١١.

عقلي ومنظوره للزمن إنما يهرب إلى مذاهب فلسفية لاعقلانية، والتي هي هروب من العالم المتموضع المتشيئ إلى عالم رحب وخصب، فيه الحرية والخلود (في الخيالات الذاتية والفردوس الأخروي) ، فيرضي عواطفه ومشاعره ويهدهد أحاسيسه[١٩٢]، والمثال على لاعقلانية الزمن في الدين، ما يؤمن به المتصوفة المسلمون ، الذين هم في طليعة العائشين في الزمن اللاعقلاني ، ويسرفون في تأكيد ذاتية الزمان ، في المقامات النفسية التي تتلبسه، وفي حالات الوجد والهيام الروحي [١٩٣].

فالعقل المسلم لا يهرب من الواقع المادي المحسوس إلى السباحة في ملكوت خيالي، ينتظره بالموت، وإنما يتعامل مع المادي والأرضي والدنيوي واضعًا نصب عينيه رضا الخالق، ومثوبته في الآخرة، ويسعى في سبيل ذلك إلى عمارة الأرض تحقيقًا لمفهوم الخلافة على الأرض. وبالتالي، فإن الزمن بكل أبعاده حاضر في وعي العقل المسلم: الزمن الفيزيائي، والزمن الأرضي بتعاقب الليل والنهار والسنوات والقرون ، والزمن الحضاري باستعلاء حضارة ما، وسيادتها على الأمم، وكلها تنصرف إلى زمان عقلي له حدوده وأبعاده، وليس هروبًا من عالم دنيوي. فمن الخطأ تعميم المنظور الصوفي في التعامل مع الزمن، لننعت به التصور الإسلامي الكلي للكون والحياة والإنسان.

وللأسف هذا التصور الصوفي هو ما درج على تقديمه العلمانيون ومن شايعهم من أدباء، حيث الصوفي غائب مُغيَّب عن العالم المادي الدنيوي المعيش، على نحو ما عبَّر "نجيب محفوظ" في رواياته، ففي رواية "اللص

---

١٩٢) الزمان في الفلسفة والعلم، د. يمنى طريف الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٥٨.

١٩٣) السابق، ص ٩٠.

والكلاب"[١٩٤]، حيث يلجأ بطل الرواية "سعيد مهران" إلى الشيخ الجنيدي، الذي يعطيه إرشادية روحية، تنأى عن مشكلات الدنيا من سرقة وقتل ومظالم، لتكون المحصلة النهائية أن عالم الدين / المتدين غارق في زمنه الخاص ومقاماته وتجلياته، هاربًا من الدنيا والمادة.

وقد جاء نقد "عبد الرحمن" لواقع الأمة المسلمة الراهن من خلال رصده لعوامل أربعة، تمثل أسباب الانتكاسة والتراجع، وأولها: الاستتباع الثقافي: عبر إخضاع المستعمر للشعوب المسلمة بسياسات تربوية وتعليمية، تعزِّز استيطان المستعمر وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب...

وثانيها: التخريب الثقافي بنسف قيم الثقافة الإسلامية، بالتشكيك في ثوابت العقيدة الإسلامية، والتطاول على مقدساته بدعوى النزاهة والموضوعية، والسخرية من صورة المسلم، والتخويف من الإسلام كدين، واتهامه بأنه دين الإرهاب والتطرف والعنف.

وثالثها: التنميط الثقافي: بفرض رؤية المستعمر الخاصة، ومعاييره الثقافية على بقية الأمم، في التفكير والسلوك، أي هيمنة ثقافية مصحوبة بهيمنة اقتصادية وسياسية، وعلى صعيد العالم الإسلامي، فإن الغرب يمنع المسلمين من امتلاك أسباب القوة الصناعية والعلمية، ليظلوا في حالة استهلاك للمنتجات الغربية.

ورابعها: التلبيس الثقافي: عبر سيطرة الاستعمار الغربي على عقل الأمة المسلمة بترويج مبادئ حداثية ثلاثة، تقطع صلتها الروحية بالأخلاق، وهي مبدأ اشتغال الإنسان، والذي يلهي الإنسان بذاته وشهواته، وترك اشتغاله بالله. ومبدأ التوسل بالعقل، وهو يضاد التوسل بالوحي. ومبدأ اعتبار الدنيا، بترك الاعتبار بالآخرة.

---

١٩٤) اللص والكلاب، نجيب محفوظ، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

هذه المبادئ تضاد مصادر القيم الإسلامية والأخلاق وهي: الله، الوحي، الآخرة. فلا أخلاق بغير قيم روحية تسمو بالآدميين وتوجههم لكل ما هو خير (١٩٥).

والتمايز الفكري الذي يحضُّ عليه عبد الرحمن في طروحاته، يعني تمايز الأمة المسلمة في مواجهة هيمنة الآخر / الغربي، مشددًا على مفهوم "القومية الحية" الذي لا ينبثق من المفهوم القومي بمعناه السياسي ذي الروابط الأرضية الدنيوية (١٩٦)، وإنما تأخذ القومية الحيَّة مفهومها من الأمة المسلمة بوصفها اصطلاحًا وكيانًا يجمع مسلمي العالم في رابطة روحية وثقافية وحضارية. وأن الدلالة المرادة هنا تعود إلى الفعل "قوم" أي نهض، الذي يعني الحركة والعمل، وهو ضد القعود والسكون، والقوم أيضًا هم الأمة القائمة، نسبة إلى الحديث الشريف (لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله...) أي الجماعة العاملة الثابتة. والقومية الحيَّة وهي جُملة القِيم والمعايير التي تحيط بالمعارف والصنائع التي تنتجها الأمة، وتوجهها، والقومية الحيَّة تتصف بثلاث خصال: القيام (الحركة الدائبة)، القوام (واجب الأمة ومشروعها)، والقومة (عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم جميعهم) (١٩٧).

وقد عمل "عبد الرحمن" على تقديم تصور إسلامي متكامل عن الحداثة، مستفيدًا من أبرز مزاياها ومبادئها، بوصفها مبادئ إنسانية مثل مبدأ الرشد

---

١٩٥) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ٨٢- ٨٥.

١٩٦) يرى منظرو القومية أن عواملها تعود إلى عوامل موضوعية وذاتية، مثل وحدة اللسان والأصل والنسب والأرض والتاريخ والثقافة والمشاعر والعقائد وغيرها. وتدخل الدين كعامل تابع ضمن عوامل وليس مصدرًا للقيم والأخلاق والفكر. انظر: الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي، د. سليم ناصر بركات، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط٣، ١٩٨٤م، ص ٨٨ وما بعدها.

١٩٧) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٦٧ – ٧٠.

العقلي، ورفض التبعية للغير والتبعية الاستنساخية والتبعية الآلية، ورفض أي وصاية، مع دعم حركية الإبداع، ودعم النقد، وعدم التسليم بشيء إلا عبر نقاش عقلي، والتوسع لتشمل المجتمع كله، وتحرص على تطويره وتحسينه. ودعا "عبد الرحمن" إلى اجتناب آفات التطبيق الغربي، والاستفادة من المناحي الإنسانية والإجرائية التي فيها، وتأصيلها إسلاميًا (١٩٨).

---

١٩٨) روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٢٢ – ٣٤.

المبحث الثاني

النقد العقلاني والأخلاقي للحداثة الغربية

عبد الوهاب المسيري نموذجًا

يكاد عبد الوهاب المسيري يلتقي في المجايلة مع طه عبد الرحمن، حيث وُلِد في العام ١٩٣٨م، وتلقى تعليمه وفق المسارات التعليمية الرسمية في عصره [١٩٩]، وقد بدأ حياته الفكرية منضمًا إلى جماعة الإخوان المسلمين، ثم تحوّل لاحقًا إلى الفكر الماركسي خلال دراسته الجامعية، حيث كانت التوجهات اليسارية هي الغالبة على تيارات المثقفين في حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وقد كان له نشاط حركي داخل الجامعة من خلال جمعية اللغة الإنجليزية، وكذلك نشاط حركي من خلال توليه مسؤولية مصنع تجفيف البصل في الإسكندرية، حيث نظَّم عدة إضرابات للعمال في العام ١٩٥٧، مصدومًا من مظاهر الفقر الشديد الذي رآهم عليه، كما ساهم في توزيع منشورات عديدة، واُعتقل فترات قصيرة. وهو ينتمي إلى عائلة

---

١٩٩) تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي (مرحلة التكوين أو البذور). التحق عام ١٩٥٥ بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية وعُين معيدًا فيها عند تخرجه، وسافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ حيث حصل على درجة الماجستير عام ١٩٦٤ (من جامعة كولومبيا) ثم على درجة الدكتوراه عام ١٩٦٩ من جامعة رَتْجَرز Rutgers (مرحلة الجذور). وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية وأجنبية. وله مؤلفات عديدة في حقل الأدب الإنجليزي والأدب المقارن بجانب موسوعته الشهيرة عن الصهيونية، ودراساته المتعددة عن الاستعمار ونقد الفكر الغربي والحداثة.

انظر: موقع عبد الوهاب المسيري:

http ://www.elmessiri.com/showpage.php?page_id

ميسورة في محافظة البحيرة، وهو ما أوضحه لرفاقه الماركسيين، حتى لا يتم تصعيده إلى مستويات تنظيمية أعلى، وفي بداية الستينيات، تمَّ تأميم مصنع والده الرأسمالي، ورفض الاتحاد الاشتراكي الذي أسَّسه عبد الناصر منحه بطاقة عضوية لأنه مصنف ماركسي ورأسمالي في نفس الوقت (٢٠٠).

وتقلَّب "المسيري" بين تيارات فكرية عديدة، ولكن انحيازه للمبادئ الإنسانية من عدالة ومساواة ورحمة وتسامح ورفض الظلم كان هو الأساس في حياته، وقد مرَّ بعشرات التجارب، التي رأى فيها أن الإنسان يتحول مع الفلسفات المادية إلى كائن أقرب إلى البهيمية، يرضي شهواته بكل الطرق، وهو ما رفضه "المسيري"، وكانت نزعته الأخلاقية والإنسانية علامة فارقة في شخصيته، ومثارًا لسخرية رفاقه ورفيقاته الماركسيين (٢٠١)، وتوصل إلى قناعة أن تجربته الماركسية القصيرة لها جوانبها السلبية المظلمة بلا شك، والتي جعلته يقرأ كثيرًا من المؤلفات ضمن مفاهيم الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج والبحث عن هموم العمال والفلاحين، وهي رؤية اختزالية ضارة (٢٠٢)

وقد دفعه هذا إلى الانتقال في مرحلة متأخرة من حياته إلى الفكر الإسلامي، مدركًا أن جذوره الإسلامية والعربية هي الأساس في تكوينه، وهي الأساس أيضًا في توصله إلى ذاته، التي رفض ذوبانها في أتون الفكر الغربي، الذي نهل منه حتى الثمالة، وعبأ من فلسفاته المادية، حتى وصل إلى مرحلة أقرب إلى الشك، ولكنه كان الشك الذي أفضى به إلى اليقين التام فعرف مساره في الحياة.

---

٢٠٠) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، عبد الوهـاب المسـيري، دار الشـروق، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٣٣، ١٣٤، وانظر أيضا ص ١٣٧.

٢٠١) السابق، ص ١٣٥. يسجِّل المسيري عددًا من المواقف الشهوانية التي انتقد فيها الماركسيين.

٢٠٢) السابق، ص ١٣٦.

▪ **أبعاد نقد الفكر الغربي:**

تتأسس المنظومة الفكرية عند المسيري على النقد المُعمَّق للفكر الغربي، على أبعاد عديدة، وفي مناحي مختلفة، وكلها تصبُّ في محاولة تقديم تصور شامل على الفكر الغربي بعيدًا عن التصورات السائدة، أو التي يروِّج لها المنظِّرون والفلاسفة...

ويمكن بلورة هذه الأبعاد في المحاور التالية:

– **أولاً**: النظر إلى كيفية تلقي الفكر الغربي لدى المثقف والجمهور العربي، وهو ينظر هنا إلى الفكرة كما تجلَّت في كتابات العلمانيين العرب، ومن شايعهم، وكيف تمَّ تقديمها إلى القارئ العربي. فنجد أنها مجموعة من الأفكار الجيدة، التي سيؤدي تبنيها إلى إصلاح حال البلاد والعباد. ويعترض المسيري على هذا التوجه، ويرى أن ما تمَّ من نقل للفكر العلماني الغربي إنما هو أفكار متفرقة، وليست منظومات فكرية متكاملة، وأن الأفكار نُقلت، دون النظر إلى النماذج المعرفية التي تحملها، ولا الرؤى العلمانية / اللادينية الكامنة فيها. ويدين في الوقت ذاته، انغلاق الفكر العلماني العربي على حركة الثقافة والتيارات الفكرية العالمية، فالعلماني العربي يتصور أن التقدم كامن في عدة دول فقط مثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، ولا يتخطى غيرها إلا إلى الاتحاد السوفيتي. فمنع نفسه من الاستفادة من التجارب العالمية المتقدمة الأخرى [٢٠٣]. وبعبارة أوجز: إن العلماني العربي حصر نفسه في دول بعينها، ولم يرنُ إلى آفاق وتجارب عالمية أخرى. وتلك رؤية مكانية صحيحة بشكل كبير، وهذا عائد إلى الطبيعة الدوجماطيقية للعلمانيين العرب، الذين تجمدوا عند أفكار بعينها،

---

٢٠٣) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥، ٦.

تشبعوا بها في شبابهم، وكثير منهم ارتبط بالسُّلطة، أو بالدول التي ترعاه، مثل منظمات الفرانكفونية أو المؤسسات المدعومة من الاتحاد السوفيتي سابقًا أو الولايات المتحدة لاحقًا. فظلوا يردِّدون مقولات جمدت بمرور الزمن، وارتبطت في أعماقهم بفترة الشباب والثورة والذكريات، وتخطاهم الزمن، وظهرت تيارات فكرية ترد عليهم بقوة.

– **ثانيًا:** إن العلمانية قُدمت إلى القارئ العربي من خلال ترويج مصطلح "الاستنارة" أو "التنوير"، وفق تعريفات عامة فضفاضة للغاية، من مثل: حق الاجتهاد والاختلاف، وشجاعة استخدام العقل، ولا سلطان على العقل إلا سلطان العقل، والاستخدام العام للعقل في كل القضايا. مع اقتباس مقولات فلسفية من كتابات الفلاسفة الأوروبيين، وترصيع الخطاب بها. والمشكلة أن فكر التنوير/ الاستنارة، نشأ في الفكر الغربي في عصر الظلمات أي القرون الوسطى، حيث التخلف في أشده، والكنيسة في عنفوانها، أما نحن، فكانت العصور الوسطى هي عصور ازدهار الحضارة الإسلامية (٢٠٤).

وتلك إشكالية كبرى، لأن العلمانيين العرب نقلوا كثيرًا من المصطلحات الغربية محملة بكل دلالات التجربة التاريخية الغربية، التي لا يمكن إسقاطها بأي حال على الحضارة الإسلامية، فلم يكن الإسلام / الدين والفكر والثقافة هو سبب التأخر، وإنما تقاعس الشعوب، وسوء أنظمة الحكم، والتأخر العلمي هي أسباب انحدار المسلمين، مع إغلاق باب الاجتهاد، وانتشار البدع والخرافات التي لا تتفق مع صحيح الإسلام وعقيدته. فيكون الحل بالعودة إلى النبع الصافي الإسلام، وليس تركه، ومهاجمته، والتحذير منه.

على مستوى آخر، فإن الشعارات العلمانية المستخدمة، والمتصلة باستخدام العقل، لا تتفق عقلاً ولا قلبًا مع الفكر الصحيح، لأنها ببساطة

---

٢٠٤) السابق، ص ٣، ٤.

تجعل سلطان العقل مقتصرًا على العلمانيين فقط، ومن عداهم لا يستخدمون عقولهم البتَّة ، وتلك مصادرة رخيصة ، تحقِّر عقول صُنَّاع النهضة والحضارة لدى الأمم والشعوب.

وقد أدان المسيري مآلات العقل في فكر حركة الاستنارة، حيث انتهى – في رأيه – إلى تفكيك العقل ذاته، ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية، سلبية وغير فعَّالة، للمعطيات المادية الحسية ، وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة ، ففقد الإنسان مركزيته وأصبح كآلة راصدة [٢٠٥] ، وتمت تصفية مركزية الإنسان لصالح المركزية الطبيعية المادية، وتأكيد أسبقية الطبيعة المادة على العقل الإنساني، وهو نمط يتكرَّر في كل أجزاء المنظومة التنويرية، وأصبح تاريخ الفلسفة في الغرب في العصر الحديث متراوحًا بين: تأليه الإنسان وإنكار الكون، أو تأليه الكون وإنكار الإنسان [٢٠٦].

وبلا شك أن المادية حققت تقدمًا كبيرًا في العصر الحديث، لأن النموذج التفسيري المادي له مقدرة كبيرة على التفسير إذا نظرنا إلى الجانب المادي في حياة الإنسان، ولكن تظهر الهرطقة المادية، إذا تعلق الأمر بالأبعاد الروحية والنفسية ، وللأسف فإن الفلاسفة الماديين يصرون على تفسير الروح بالعقل المادي [٢٠٧].

– **ثالثًا :** استعراض أصول حركة الاستنارة الغربية، وذلك بقراءتها في مصادرها الأساسية ، التي تعلي تنبذ الدين ، وتجعل الإنسان والطبيعة هما المرجعيان الأساسيان للفكر ، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل، والحواس،

---

٢٠٥) السابق، ص ٣٠.

٢٠٦) السابق، ص ٣١، ٣٢.

٢٠٧) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر (دمشق – سورية)، ط٢، د ت، ص ٢٤.

والتجريب، والتاريخ، ويكفي أن يكون العقل الأداة الأساسية لقراءة كل ما حوله، فهو أداة كاملة، لا تعاني نقصًا ولا عجزًا، ومن ثم لابد أن ينظر إلى الطبيعة الثابتة التي تحركها قوانين صارمة أزلية، ويدرس عناصرها، ومكوناتها، ويتحداها ويقهرها. أما الموقف من الإله فهم متأرجح بين الربوبية والإلحاد الصريح، وفي الحالتين، لا وجود للدين ولا للسلطة الرَّب في منظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية، فهي تستند على الإنسان والطبيعة فقط (٢٠٨).

إن إقصاء الذات الإلهية، والدين، عن المرجعية العقلية، يعود إلى الظرف التاريخي الذي تسلطت فيه الكنيسة على العقل والمجتمع الأوروبي، وأن هذا الإقصاء أفضى إلى بحث العقل الإنساني عن مرجعية أخرى، فلم يجد أمامه إلا ما هو بشري ومادي: الذات الإنسانية بكل حركتها المادية المكانية، أو الزمانية التاريخية، وتطلع إلى الطبيعة، فرأى أن يقهرها، فلا عجب إذا كان الصراع (مع الإنسان والطبيعة) أحد عناصر الفكر الغربي.

ويضاف إلى ذلك نفي الغائية عن العالم المادي، فالطبيعة قوة متعينة لا تكترث بالخصوصية ولا التفرد ولا الظاهرة الإنسانية، ولا بالإنسان الفرد ولا اتجاهاته، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات، وهو في النهاية يذوب في الطبيعة (٢٠٩).

- **رابعًا:** أن التجليات السياسية للفكر العلماني الغربي، وما تبناه العلمانيون العرب، ظهر جليًّا في الفكر القومي العلماني، الذي استقلت على أساسه الدول العربية والإسلامية، وتأسَّست عليه حركة القومية العربية في نُسخها المختلفة، وهو فكر علماني مادي، يتسم بالعمومية، ورفضوا في الوقت ذاته

---

٢٠٨) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص ١٥- ١٧.

٢٠٩) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٩.

الحديث عن الخصوصية لدى الأقليات والشعوب والمكونات، ورأوا أنها رومانسية لا تتفق مع القومية. ولكن الزمن تجاوز هؤلاء، مع اتساع العالمية وظهور العولمة، واضمحلال الدولة القومية، وذوبان فكرة الإنسان القومي المرتبط بزمان ومكان متعينين، لصالح ظهور الإنسان العالمي المتشيئ ذي البُعد الواحد، بلا خصوصية (٢١٠).

وهذا طبيعي، لأن الفكر القومي يستند إلى مكونات مادية وأرضية ودنيوية، وليس مثل الرابطة الإسلامية، التي تجعل المسلم مستندًا إلى عقيدة قلبية، ومرجعية إلهية، ونص منزَّل مقدَّس، فأينما ارتحل مكانيًا أو مضى به التاريخ زمنيًا، فإن جنته في قلبه، يقاوم أية مؤثرات. فكان من الطبيعي أن يحدث صراع مادي بين الإنسان القومي، والإنسان المتعولم، فكلاهما مرتبط بنزعات أرضية دنيوية.

- **خامسًا :** إن العلمانية على دربين : علمانية شاملة، وعلمانية جزئية، وما ينادي به العلمانيون بالفعل هو العلمانية الشاملة، التي بها قضية المرجعية الكامنة في ثناياها، إن لم تُعادِ بشكل مباشر الدين والإله، ولكنها على المستوى النموذجي الفعَّال، ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الدين والإله من الحياة والنفس، وكذلك في عملية صاغة المرجعية الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بحدة وشراسة. والمصيبة الأعظم، أن العلمانية تمترست وراء جيوش الاستعمار الغربي وراحت تنشر فكرها في العالم، وفق المنظومة الإمبريالية الغربية، التي فرضت على البشرية الواحدية المادية، من أجل أن تدور بلادنا في أُفق المادية الغربية (٢١١)... وتلك قضية مهمة، فكثير من العلمانيين العرب، في توحدهم واستفادتهم من

---

٢١٠) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته،، ٣٥ –٣٧.

٢١١) العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، دار الفكر (دمشق – بيروت)، ٢٠٠٠م، ص ١٢٦، ١٢٧.

المؤسسات الاستعمارية الغربية والشرقية على السواء؛ يصمتون عندما يتعلق الأمر بنقد ممارسات الاستعمار في بلادنا ، ويرون أن الاستعمار كانت له رسالته الخيرية والإنسانية ، أي يتبنون بشكل مطلق الخطاب الغربي الاستعماري.

– **سادسًا :** استطاع المسيري أن يطرح سؤالاً معرفيًا مهمًا ، يتصل بذاته الفكرية والحضارية ، ألا وهو سؤال النموذج المعرفي البحثي ، والذي هو رؤية تصورية ومعرفية يجردها عقل الإنسان من واقع قراءاته وتأثراته وتحيزاته ، ومن ثم يطبِّقها في أبحاثه ، والمثال على ذلك فكرة الإنسان ذاته ، وهو الإنسان العادي ، أو الإنسان الغربي ، الذي تترسخ صفاته في وعي الإنسان (٢١٢) ، ومن ثم يقيس عليه ، أي إنسان آخر ، فإذا تقارب مع الإنسان الغربي في سماته وسلوكه كان أكثر تقدمًا.

وللأسف فإن المفكرين العرب والباحثين سقطوا في إسار النماذج التفسيرية والتحليلية ، بكل ما تحمله من انحيازات وقناعات غربية. وقد سعى المسيري في موسوعته الشهيرة عن الصهيونية واليهودية ، أن يقدِّم نموذجًا تفسيريًا عميقًا ، مستقى من معرفته بالفكر الغربي ، وهو ما ساعده على سبر أغوار المشروع الصهيوني.

– **سابعًا :** إن الفكر المادي سقطت كثير من ادعاءاته ، ومنها قانون الصدفة ، أي أن العالم خُلق مصادفة ، وهذا افتراض وتخمين ، وهناك اعتراضات منطقية وعقلانية وعلمية على هذا الفرض ، ومنها أنه يستحيل تكوين الإنسان من ذرات متناثرة ، تجمعت مصادفة. وكذلك أزلية المادة مشكوك فيها ، لأنها تتحول إلى طاقة ، والطاقة تتحول مادة ، فالمادة لا تعتمد في الوجود على نفسها ، بل هي ليست ثابتة وليست آلية ، ومن هنا لابد من

---

٢١٢) رحلتي الفكرية ، ص ٩.

عدم استبعاد العناصر غير المادية ، والروحية ، وإعادة الدين إلى الفكر والعقل الإنساني [٢١٣]، ليجيب عن عشرات الأسئلة المحيرة.

---

٢١٣) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٣٣ ، ٣٤.

- **خاتمة:**

في ختام هذا الفصل، يمكن التوصل إلى النتائج الآتية حول المقارنة بين فكر المسيري، وعبد الرحمن، وتتمثل في النقاط الآتية:

– إن هناك حركة فكرية جادة في العالم العربي والإسلامي، تمثِّل مراجعة فكرية لمآلات العلمانية العربية، ونقد الحداثة الغربية، معتمدة على قراءتها في نصوصها الأصلية، وليس كما يدعي البعض أن المفكرين الإسلاميين لا يعرفون اللغات الأجنبية، ولا يفقهون بالتالي الفلسفة الغربية ومنتوجها المعرفي. وفي سبيل ذلك، فإن هؤلاء المدعين يتلذذون بالتشدق بمصطلحات أجنبية، نصفها غامض، والنصف الآخر مغترب مستلب، وكأن هدفهم ليس نهضة أمتهم، وإنما نيل الشهرة، والتقرب من السُّلطة التي تتخذ المشروع العلماني العربي، سبيلاً لإرضاء الغرب الاستعماري.

– كان مشروع طه عبد الرحمن عميقًا في نقده، مستندًا إلى مرجعية إسلامية واضحة، وتعمق صاحبه في التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي، كما تميز بصياغته لمشروع حداثة إسلامية، تأخذ المبادئ والقيم الإنسانية من مشروع الحداثة الغربية، وتتخلص من رواسب التحيزات الفكرية الغربية، أي تأخذ ما هو إنساني وتنتصر له، وترفض كل ما يخالف إسلامنا وهويتنا وعقيدتنا.

– جاء نقد عبد الوهاب المسيري من بوابة النقاش العقلي الفلسفي الهادئ، الذي يرد الحجة بالحجة، وينظر إلى تلقي القارئ العربي، ومآلات الحداثة والعلمانية العربية في بلداننا، وكيف أن المحصلة في الغرب والشرق على السواء هي إنسان متشيئ مادي أداتي إجرائي، ففقد الإنسان إنسانيته، وفقد من قبل روحانيته.

- إن ما يجمع الاثنين هو معاصرتهما في زمن واحد تقريبًا، وأنهما عملا على مشروعيهما بشكل منفصل، ووفق اهتمام وتخصص كل منهما، فجاء المشروعان مختلفين، ثريين، رائدين، يحتاجان إلى المزيد من الجهود من مفكري الأمة: شبابها وكهولها، من أجل تحويل التنظير إلى تطبيق، والفكرة إلى عمل.

- إن الاثنين اتفقا على رفض المنظومة الأخلاقية الغربية، وتوحدًا في نزع الغطاء الديني والروحي عن الأخلاق، وربطها بكل ما هو أرضي ودنيوي.

- تتبقى جُملة أسئلة: ماذا عن العلمانية العربية المتكلسة ؟ هل ستظل على مقولاتها الجامدة، وعلى ترويجها لشعارات وفلسفات تخطاها الفكر العالمي، وتجارب الأمم المعاصرة ؟ وهل يمكن أن تناقش ما أفرزته قرائح أبناء الأمة في نقدها للحداثة الغربية ؟ إن هذه الأسئلة تضع أمام كل مفكر عربي مسلم آثر الانزواء، وارتضى بالجمود، تضعه أمام مسؤوليته التاريخية والفكرية.

مصادر ومراجع الفصل الخامس

أولاً: الكتب

- بؤس الدهرانية : النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، د. طه عبد الرحمن ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٤م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط١ ، ٢٠٠٥م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط٢ ، ٢٠٠٦م.
- الذات في الفكر العربي الإسلامي ، محمد المصباحي ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، قطر ، ٢٠١٧م.
- رحلتي الفكرية : في البذور والجذور والثمار ، عبد الوهاب المسيري ، دار الشروق، ط١ ، ٢٠٠٥م.
- روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٦م.
- الزمان في الفلسفة والعلم ، د. يمنى طريف الخولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩م.
- سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٠م.
- العمل الديني وتجديد العقل ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٩٧م.
- فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة ١ ، د.طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٥م.
- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، عبد الوهاب المسيري ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨م.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، عبد الوهاب المسيري ، دار الفكر (دمشق – سورية) ، ط٢ ، د ت.

- الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي ، د. سليم ناصر بركات ، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ، ط٣ ، ١٩٨٤م.
- العلمانية تحت المجهر ، د. عبد الوهاب المسيري ، د. عزيز العظمة ، دار الفكر (دمشق – بيروت) ، ٢٠٠٠م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، د. طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٨م.

ثانيًا : المواقع الإلكترونية

- موقع عبد الوهاب المسيري : http://www.elmessiri.com/
- معالم سيرة طه عبد الرحمن http://www.tahaphilo.com/category
- مادة طه عبد الرحمن على https://ar.wikipedia.org/wiki

المؤلف في سطور

- **د. مصطفى عطية جمعة**
- **أستاذ م. الأدب العربي والنقد ، وباحث في الإسلاميات والفنون والحضارة.**
- **عضوية :**

– اتحاد الكتاب ، مصر – نادي القصة ، مصر
– رابطة الأدب الإسلامي العالمية ، الرياض.
– الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. – اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة.

- **صدر له :**

أولاً : الدراسات الأدبية والنقدية

١) دلالة الزمن في السرد الروائي ، نقد ، جائزة النقد الأدبي ، الشارقة ، ٢٠٠١

٢) أشكال السرد في القرن الرابع الهجري ، نقد ، مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٦

٣) ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات ، الوطن ، الهوية) ، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ٢٠١٠.

٤) اللحمة والسداة ، نقد أدبي ، سندباد للنشر ، القاهرة ، ٢٠١٠

٥) شعرية الفضاء الإلكتروني في ضوء ما بعد الحداثة ، نقد أدبي ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٦.

٦) الظلال والأصداء ، نقد أدبي ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٥م

٧) الوعي والسرد ، دار النسيم للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠١٦م.

٨) السرد في التراث العربي (رؤية معرفية جمالية) ، دائرة الثقافة والإعلام ، الشارقة ، ٢٠١٧م.

٩) القرن المحلق (الرواية الإفريقية وأدب ما بعد الاستعمار) ، منشورات جائزة الطيب صالح العالمية ، الخرطوم ، ٢٠١٧م.

١٠) عضو فريق التأليف في كتاب : التأريخ واشتغال الذاكرة في الرواية العربية ، ببحث عنوانه : تمثيل التاريخ العربي وإشكالات التأريخ في الرواية التاريخية ، جائزة كتارا للرواية العربية ، العام ٢٠١٩م.

١١) التحيز في المسرح العربي : قراءة في الجذور والنشأة والنصوص والتجارب ، في كتاب محكم جماعي بالاشتراك : تلغيم الفن : المسرح بوصفه ساحة للتحيزات ، منشورات دار نور حوران، دمشق ، سورية ، إبريل ٢٠١٩م ، الصفحات (٤٥–١١٢).

١٢) الفصحى والعامية والإبداع الشعبي ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٩م.

١٣) أصداء ما بعد الحداثة : في الشعرية والفن والتاريخ ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٩م.

١٤) شرنقة التحيز الفكري : أنماط وتجليات ودراسات ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة ، ٢٠١٩م.

ثانيًا : الإسلاميات والحضارة

١٥) هيكل سليمان (المسجد الأقصى وأكذوبة الهيكل) ، دار الفاروق للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٨م.

١٦) الرحمة المهداة ، خلق الرحمة في شخصية الرسول ﷺ ، إسلاميات ، مركز الإعلام العربي ، القاهرة ، ٢٠١١ م.

١٧) الحوار في السيرة النبوية ، إسلاميات ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٥م

١٨) الإسلام والتنمية المستدامة ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٦م

١٩) منهج الرسول ﷺ في إدارة الأزمات ، إسلاميات ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام ، القاهرة ، ٢٠١٨م.

٢٠) الفكر الإسلامي المعاصر : التجديد والخطاب والمستجدات ، مؤسسة الأصالة للدراسات الإسلامية ، الجزائر ، ٢٠١٩م.

٢١) الحكم الراشد : رؤية إسلامية حضارية ، مركز القرضاوي للوسطية ، جامعة حمد بن خليفة ، قطر ، ٢٠١٩م.

ثالثًا : الإبداعات الأدبية :

٢٢) وجوه للحياة ، مجموعة قصصية ، نصوص ٩٠ ، القاهرة ، ١٩٩٧م.

٢٣) نثيرات الذاكرة ، الجائزة الأولى في الرواية ، دار سعاد الصباح ، القاهرة / الكويت ، ١٩٩٩م.

٢٤) شرنقة الحلم الأصفر ، رواية ، جائزة الرواية عن نادي القصةبالقاهرة ، ٢٠٠٢ ، نشر : مركز الحضارة العربية ،٢٠٠٣م.

٢٥) طفح القيح ، مجموعة قصصية ، مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٥م

٢٦) أمطار رمادية ، مسرحية ، مركز الحضارة العربية بالقاهرة ، ٢٠٠٧م.

٢٧) نتوءات قوس قزح ، رواية ، سندباد للنشر ، القاهرة ، ٢٠١٠.

٢٨) مقيم شعائر النظام ، مسرحيات ، دار الأدهم للنشر ، القاهرة ، ٢٠١٢م.

٢٩) قطر الندى ، مجموعة قصصية ، مؤسسة شمس للنشر والمعلومات ، القاهرة ، ٢٠١٣م.

٣٠) على متن محطة فضائية ، رواية للأطفال ، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي ، الرياض ، ٢٠١٢م.

٣١) سفينة العطش ، مسرحية للأطفال ، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي ، الرياض ، ٢٠١٢م.

٣٢) رواد فضاء الغد ، قصص أطفال ، منتدى الأدب الإسلامي ، الكويت ، ٢٠١٤م.

٣٣) لكل جواب قصة ، مسرحيات للأطفال ، منتدى الأدب الإسلامي، الكويت ٢٠١٤م.

٣٤) سوق الكلام ، مسرحيات ، دار النسيم للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠١٧م.

٣٥) مغامرات في المنزل، قصص للأطفال، منشورات إيبيدي الدولية (لندن– الإسكندرية، ٢٠١٩.

▪ **جوائز دولية :**

– الجائزة الأولى في مسابقة مؤسسة الأصالة للدراسات الإسلامية ، الجزائر ، مارس ٢٠١٩م ، عن كتاب : الفكر الإسلامي المعاصر : استراتيجيات التجديد والخطاب والمستجدات.

– جائزة مسابقة الألوكة الدولية في البحوث الإسلامية والفكرية ، الرياض ، ٢٠١٧م.

– جائزة الاستحقاق ضمن جوائز ناجي نعمان الأدبية ، عن بحث " ما بعد الحداثة في السينما العالمية " ، بيروت ، ٢٠١٧م.

– جائزة الطيب صالح في النقد الأدبي ، العام ٢٠١٧م ، عن كتاب " القرن المحلّق : الرواية الإفريقية وأدب ما بعد الاستعمار ".

– جائزة مركز جيل للدراسات والبحوث عن بحث : النقد العربي والنقد الغربي (نهج التلقي والتفاعل والتقييم) ، ٢٠١٥ م.

– جائزة مختبر السرديات بالإسكندرية (٢٠١١) ، عن بحث " اختراق الوعي في سرد محمد حافظ رجب ".

– جائزة اتحاد كتاب مصر في النقد الأدبي ، عن كتاب اللحمة والسداة ، ٢٠١١.

– جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية ، في أدب الطفل ، ٢٠١١ م عن رواية " على متن محطة فضائية " ، ومسرحية " سفينة العطش ".

– جائزة المركز الأول في النقد الأدبي ، مسابقة إحسان عبد القدوس ، القاهرة ٢٠٠٩ م.

– جائزة عن كتاب " ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة " ، ضمن المسابقة الدولية للنقد الأدبي ، لمؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، الأردن ، وتمَّ نشر الكتاب.

– الجائزة الأولى في الرواية ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ١٩٩٩م.

– جائزة النقد الأدبي ، عن دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة ، عن كتاب " دلالة الزمن في السرد " ، ٢٠٠٠م.

– الجائزة الثانية في الرواية ، نادي القصة ، القاهرة ، ٢٠٠١. عن رواية " شرنقة الحلم الأصفر ".

– الجائزة الثانية ، لجنة العلوم السياسية ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ١٩٩٩م ، بحث مصر والعولمة.

– الجائزة الثالثة ، مركز الخليج للدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة / البحرين ، ٢٠٠٢ ، بحث مؤشرات التطور الديمقراطي في البحرين.

– أربع جوائز عن بحوث فكرية في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية للأعوام (١٩٩٩– ٢٠٠٤) عن بحوث : الإسلام والعولمة ، النظام الوقفي في الإسلام ، وسطية الإسلام.

– ثلاث جوائز عن قصص قصيرة في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية للأعوام (١٩٩٩ – ٢٠٠٤).

– جائزة مسابقة الشخصيات الخيرية في الكويت ، ٢٠٠٧م ، عن بحث " الشخصية الخيرية في الإسلام : عبد الله المطوع نموذجًا ".

- **البريد الإلكتروني : mostafa_ateia123@yahoo.com**
mostafa_ateia1234@hotmail.com
mostafaateia@gmail.com

شمس

للنشر والإعلام

Tel :(+2) 01288890065

www.shams-group.net

يعالج هذا الكتاب إشكالية التحيز الفكري في أبعادها الثقافية والمعرفية من خلال فصوله التي تناولت الموضوع من زوايا مختلفة ، عبر طرح القضية في دراسات متعددة ومتنوعة ، وهذا ما يميِّز الكتاب ، ويقدِّم من خلاله الباحث الإضافة العلمية المبتغاة ، حيث إنه لا يكتفي بالتنظير ، وإنما يضع عينه على التطبيق من خلال تقديم التحيز في موضوعات متعددة...

فالفصل الأول يعالج ظاهرة التحيز كما بدت في مؤلفات "إدوارد سعيد" ، وكيف انتصر للنقد العلمي الإنساني الموضوعي ، بعيدًا عن التحيزات الغربية واستعلائها على العالم ، عبر النظرة الأفقية المتعمقة لمسيرته الحياتية ، وأيضًا لمؤلفاته المتعددة ، التي انحازت لقيم عظيمة.

وفي الفصل الثاني ، نتوقف عند بُعد جديد في التحيز ، ألا وهو تجليات الدين في النقد الأدبي الغربي ، وكيف أن النُّقَّاد الغربيين كانت لهم انحيازاتهم الخاصة ، التي تخالف ما أعلنوه من حِيدة وموضوعية وإنسانية ، فالنقد الأدبي الغربي جزء من المركزية الحضارية الغربية ، بكل تجلياتها المعرفية والفكرية والدينية.

وفي الفصل الثالث ، واصلنا قراءة التحيز من منظور منهجية التلقي ، وذلك بالإبحار في فكر أحد النُّقَّاد العرب الكبار ، ألا وهو "د. شكري عيَّاد" ، والذي وقف موقف المناقش والمتأمل لمجمل التجربة النقدية العربية المعاصرة ، وكيف تلقت هذه المناهج بكل ما تحمله من تحيزات فكرية فلسفية ومعرفية غربية ، وهو ما أدَّى إلى ما يُسمى صدمة المناهج الحداثية، وحالة الرفض الكبرى التي وجدتها في البيئة الثقافية العربية.

ويأتي الفصل الرابع ليعالج موضوع الساعة ، وهو التطرف الفكري ، وكيف يمكن مواجهته أدبيًا ، من خلال تعميق المنظور الإسلامي في الأدب العربي.

أما الفصل الخامس فهو مقارنة بين مشروعين فكريين مهمين ، الأول للفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" ، والثاني للناقد الأدبي المصري "عبد الوهاب المسيري" ، وهما معاصران ، وعمل كلٌّ منهما بشكل منفرد ، في نقد الحداثة الغربية ، من منطلق تحيزهما العقلاني والأخلاقي للحضارة الإسلامية وخصوصيتنا الثقافية.

ISBN 9789774936807